

لِبَابُ الإِشَارَاتِ وَالنَّبِيَّهِ

للإمام فخر الدين الرازي
المتوفى ٦٠٥ هـ

شيخ الاسلام ابن الخطيب محمد بن عمر
بن الحسين ، صاحب التفسير الكبير

محقق

الدكتور أحمد جازي السقا

الأستاذ المشارك في كلية أصول الدين والدراسات
بجامعة أم درمان الإسلامية بالخرطوم

الناشر

المكتبة الأزهرية للإشارات

٩ درة، أنشأه خلف الجامع الأزهر الشريف

١٥٠٨٤٧٠٣٩٣



لبَابُ الإِشَارَاتِ وَالنَّبِيَّهِ

للإمام فخر الدين الرازي
المتوفى ٦٨٥ هـ

شيخ الاسلام ابن الخطيب محمد بن عمر
بن الحسين ، صاحب التفسير الكبير

محقق

الدكتور أحمد حجازي السقا

أستاذ المشارك في كلية أصول الدين والتربية
بجامعة أم درمان الإسلامية بالخرطوم

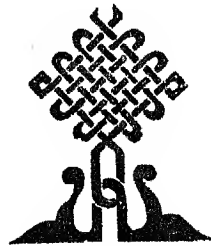
الناشر

مكتبة الكليات الأزهرية

مستن محمد إيباني وأخوه محمد

٩ شارع صناديقية - الأهراس - القاهرة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



حقوق الطبع والنشر محفوظة للنشر

الطبعة الأولى بمصر

م ١٩٨٦

مطبعة نشرتي

رقم الايداع ٤٦٢٦/١٩٨٦

— ٢ —

مؤلف الكتاب

شيخ الإسلام

محمد بن عمر بن الحسين

٥٤٤ — ٦٠٦ هـ

١١٤٩ — ١٢١٠ م

مؤلف هذا الكتاب ، من أئمة المسلمين العظام ، الذين قضوا أياما
ولياما في البحث والنظر في أصول الدين وفروعه ، ليبينوا للناس ما قدروا
على فهمه من كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ
وقد ألف كتباً كثيرة نذكر منها :

الأربعين في أصول الدين — أساس التقديس في علم الكلام — شرح
عميون الحكمة — لباب الإشارات والتنبيهات — التفسير الكبير — المحصول
في علم الأصول — مناقب الإمام الشافعي — المطالب العالمة من العلم الإلهي —
محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين .

وقد عده بعض العلماء من الأئمة الذين يبعثهم الله على رأس كل مائة
سنة ، ليحدث لها أمر دينها . ولم يعدد البعض من هؤلاء لأن الله لم يظهر على
يديه جديدا ولا تجديدا . وقالوا عنه ما يسوء ولا يسر ، كقولهم : « يورد
شبهه المخالفين في المذهب والدين ، على غاية ما يكون من التحقيق ، ثم يورد
مذهب أهل السنة والحق على غاية من الوفاء » (١)

(١) لسان الميزان لابن حجر العسقلاني ج ٤ ص ٤٢٨

وقد ولد في « الرى » عام ٥٤٢ هـ أو ٥٤٤ في بيت علم وأدب وفضل ، فأبوه كان فقيها وخطيبا . وقد أنجب ولدين هما ركن الدين وفخر الدين . ويقال : إن « ركن الدين » كان يضايق أخاه ، فطلب أخاه من السلطان «خوارزم شاه» أن يعقله في أحد القلاع ، فاعتقله السلطان ومات في معتقله^(١) وبعد سنتين من موته ، مات المؤلف في « هراة » سنة ست وستمائة .

وقد اختلف الناس حول قيمة كتيبه ، فمنهم من قال بأنه أتى فيها بما لم يسبق إليه^(٢) ومنهم من قال بأن « مـدار تصانيفه على الجمع لأقاويل الغاس »^(٣)

وقد شغل نفسه كثيرا بالكلام في علم الكلام . وأطال النفس في التأليف فيه . وأجاد وأفاد . وقد فاته فيه مسائل كثيرة لم ينتبه إليها ، وتعرض فيه لمسائل لم يوفق في عرضها ولا في التدليل عليها . ومن هذه المسائل :

١ — علم الله تعالى

لا خلاف بين المسلمين في أن الله متصف بالعلم ، ويعلم ما كان . ومن الخلاف بينهم في صفة العلم : علم ما في الغد . فمن قائل : إن الله يعلم الكلليات ولا يعلم الجزئيات . أى يعلم أن الماء مثلا إذا نزل على أرض جيدة ، سيكون من شأنها إنبات نبات ، ومن الماء والتراب سيكون دود وطيور ، كل على حجمه ، وإذا لم ينزل الماء ، لن يكون نبات ولا دود ولا طير . فإذا حدثت

(١) طبقات الأطباء ج ٢ ص ٣٥ ابن أبى أصيبعة .

(٢) رذات الجنات ج ٤ ص ١٩١ — الخوانسارى .

(٣) الوافى بالوفيات ج ٤ ص ٢٤٩ الصفدى .

الأسباب ، تحدث النتائج . والله يعلم الكليات على ماهو المفهوم من هذا المثال . والقائلون بهذا القول يستدلون بقوله تعالى : « ولقد فتنا الذين من قبلهم ، فليعلمن الله الذين صدقوا ، وليعلمن الكاذبين » (العنكبوت ٣) فظاهر النص يدل على أنه لم يكن عالما بهم قبل الفتنه - وهذا علم جزئى - وإنما كان عالما بأن الخير والشر سيكونان ، وإذا حدث كذا ، سيكون كذا - وهذا علم كلى - والقائلون بهذا القول - وهم الجهمية إتباع جهم بن صفوان - كان يجب عليهم أن يبينوا مراد الله في قوله : « إن الله عنده علم الساعة ، وينزل الغيث ، ويعلم ما فى الأرحام ، وما تدرى نفس ماذا تكسب غدا ، وما تدرى نفس بأى أرض تموت . إن الله عليم خبير » (اقصمان ٣٤) وفى قوله : « وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ، ويعلم ما فى البر والبحر ، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ، ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين » (الأعراف ٥٩) وما شابه ذلك .

ففى هذين النصين ما يدل بظاهره ، على أن الله يعلم ما يكون من قبل أن يكون - وهذا هو اللائق به سبحانه . وهذا هو الصواب - .

وإذا قلنا بأن الله يعلم ما فى الغد ، يلزم على هذا القول : أن الله يعلم ما يحدث من « الإنسان » فى الغد ، خيرا كان أو شرا . ولا بد أن يتحقق علمه تعالى ، وتحقق علمه يدل على أن الإنسان مجبور فى الأزل ، لأن صفة العلم صفة قديمة . وإذا قلنا بأن الإنسان مجبور ، لعلم الله الأزل بأنه فاعل ما سيفعله ، فإن فى القرآن آيات تدل على أن الله لا يؤثر فى « الإنسان » ابتداء ، وإنما يؤثر فى الإنسان ، بعد اختيار الإنسان لأفعاله ، وابتدائه بها .

ومن هذه الآيات : قوله تعالى : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (الرعد ١١) فقد بين أن الإنسان إذا بدء أولا ، بتغيير عاداته ، يغير

الله له سلوكه المستقبل . وإذا لم يغير الإنسان أولاً ، فإن الله لا يغير له سلوكه في المستقبل ، أى أن علم الله يتغير بتغير عمل الإنسان . وعلى الإنسان أن يبدأ أولاً . وهذا القول وشبهه كثير ، يدل على أن الإنسان مخير ، وهو موافق لقوله : « فليعلمن الله الذين صدقوا » وعكس هذا المعنى وهو أن الإنسان مجبور على أفعاله نجده في آيات كثيرة منها : الآيات التي تبين أن الله خالق آدم ليجمعه خليفة في الأرض ، وسواء عصى الأمر آدم أو لم يعص ، فإنه مخلوق للخلافة في الأرض . فعصيانه - وهو فعل - كان في علم الله من قبل أن يكون ، ولا بد أن يتحقق ، سواء أمر به ، أو لم يأمر به ، وسواء كان علم الله انكشاف بدون تأثير أو انكشاف بتأثير . أعنى أن آدم - عليه السلام - كان مجبوراً على فعله وكل أولاده مجبورون ، بغاء على صفة العلم . فماذا قال الإمام فخر الدين في حل هذه المشكلة ؟ - مع أنه يميل إلى القول بالجبر^(١) - وهو يعلم فيها قول الجبرية الذين ينفون اختيار الإنسان لأفعاله ، وقول المعتزلة الذين ينفون الجبر عن الإنسان ، وقول الأشاعرة الذين يقولون بأن الإنسان ينسب إليه الفعل مجازاً والفاعل في الحقيقة هو الله ، كما ينسب لنبات النبات إلى المطر مجازاً ، والمنبت في الحقيقة هو الله وحده . وقول الجهمية الذين ينفون علم الله بالأشياء قبل وقوعها .

ماذا قال ؟ أى أنه كان يجب عليه أن يرتب القضية على هذا النحو :
يذكر من القرآن : ١- آيات خالق آدم وعصيانه ٢ - وآيات حرية الإنسان
٣ - وآيات الجبر ٤ - وآيات تغير العلم ؛ لأن لها علاقة بآيات حرية الإنسان
٥ - وآيات العلم بما في الغد ؛ لأن لها علاقة بآيات الجبر . ثم يوفق بين

(١) أنظر الباحث الأربعة التي كتبناها في التقديم لكتاب القضاء والقدر لفخر الدين الرازي - طبعة مستقلة عن المطالب العالية من العلم الإلهي .

الآيات كلها ليخرج برأى مقبول سالم عن المعارض . على طريقة التفسير الموضوعي فجههم وأتباعه لما نظروا في آيات تغير العلم ولم يفسروا بقية الآيات ، لم يقبل مذهبهم . والمعتزلة لما نظروا في آيات حرية الإنسان ولم يفسروا بقية الآيات ، نفر العوام عن مذهبهم . وأهل السنة لما نظروا في آيات الجبر ولم يفسروا بقية الآيات تحير العلماء في مذهبهم . ولا بد للمفسر من أن يلاحظ في بدء حديثه ارتباط علم الله بالاختيار أو بالجبر . كما يقول شارح العقائد النسفية : « إن العبد لو كان خالقاً لأفعاله ، لكان عالماً بتفاصيلها . ضرورة أن لم يباد الشيء بالقدرة أو الاختيار ، لا يكون إلا كذلك (١) »

ومشكلة « خالق القرآن » قد اختلف الناس فيها ، لأنها إما تابعة للجبر وإما تابعة للاختيار . فمن قال إن الله تعالى قدر كل شيء في « اللوح المحفوظ » من قبل أن يوجد شيئاً ، قال : إن القرآن قديم . وما حديثه عن غزوة بدر وغيرها إلا حكاية عما قدر في علم الله من قبل أن يكون . وأكد قدمه بأن القرآن كلام الله . والله موصوف بالكلام . والصفة قديمة مع الله في الأزل ، وهي غير مفككة عنه ولا منفصلة . ومن قال : إن الله تعالى لم يقدر في اللوح المحفوظ أي شيء . وإنما أراد وعلم أنه سيوجد الكائنات على ما هي عليه . ويحدث كل شيء ، في حينه ابتداءً ، قال : إن القرآن حادث ، كما أن الإنسان حادث ، أي أنه كما كان في إرادة الله وعلمه أنه سيخلق هذا الإنسان في هذا الوقت — ولما خلقه صار الإنسان حادثاً — كان في إرادته وعلمه أن سيوجد القرآن في هذا الوقت — ولما أوجده صار القرآن حادثاً — هذا مع استدلالهم بآيات من القرآن مثل : « ما يأتيهم من ذكر ربهم محدث » (الأنبياء ٢)

(١) شرح العقائد النسفية — نشر مكتبة الكليات الأزهرية بمصر .

وقال الأشعرى في تأويل هذه الآية : إن الذكر الحدث (١) هو النبي ﷺ وقال بعض الحنابلة : « القرآن بحروفه وأصواته قديم . وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلاً : الجلد والغلاف قديمان ، فضلاً عن المصحف » (٢) ورد المعزلة بقولهم إذا كان محمد قديماً . ومحمد ﷺ من مخلوقات الله ، ومخلوقاته حادثة . فالقرآن مثله لأنه قد وجد من بعد وجوده . وقال المعزلة : أنتم أيها القائلون بقديم القرآن تعترفون بأن الله تكلم من قبل أن يخلق العالم . لأنه قادر على الكلام . وتعترفون بأنه ما يزال قادراً وما يزال متكاملاً . وإذا أراد أن يسلكم بشراً على طول الزمان فإنه سيكلمه إما بوحي أو من وراء حجاب أو بإرسال رسول . وسواء كلمه بواسطة أو بغير واسطة ؛ فإنه سينشئ كلاماً بكلمة « كن » في زمان ما . وعند انتهاء العالم سينخاطب العالم بالانتهاء . ومن بعد خلق آدم كلم آدم وكلم الأنبياء ، ومنهم موسى وداود وعيسى عليهم السلام . فلماذا تقولون على القرآن وحده : إنه هو القديم ؟

وعلماء أهل السنة يسلمون بتجدد المخلوقات - مع قولهم بقديم القرآن - وكان يجب على الإمام الرازي لأنه أكثر العلماء كلاماً في هذا الموضوع أن يزيل هذا التعارض ، ولكنه لم يفعل . يقول الدكتور فتوح الله خليف : « أما صفات الأفعال كالخلق والرزق والإحياء والإماتة إلى ما لا يتناهى من الصفات المستعمدة من الأفعال ، فهي عبارة عن مجرد صدور هذه الآثار عن الله بقدرته . فلا معنى للخلق إلا أنه وجد المخلوق منه بقدرته . ولا معنى

(١) الإبانة في أصول الديانة .

(٢) المواقف للإيجي ج ٢

للرزق إلا أنه وصل الرزق منه إلى العبد بسبب إيصاله. وأهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية يختلفون فيما بينهم حول قدم هذا النوع من الصفات وحدوثه. فيذهب الماتريدية إلى أن جميع أسماء الله تعالى وصفاته قديمة قائمة بذاته. لا هي ذاته ولا هي غيرها. لا فرق في ذلك عندهم بين صفة معنوية وصفة فعلية. فالله تعالى عالم بعلمه، وعلمه صفة قديمة قائمة بذاته، ليست هي ذاته ولا غيرها. وهو أيضاً خالق بتخليق وتخليقه صفة له قديمة قائمة بذاته، ليست هي ذاته.

أما الأشاعرة فيفرقون بين صفات المعاني وصفات الفعل، ويذهبون إلى أن صفات المعاني صفات قديمة قائمة بذات الله. ليست هي ذاته ولا غيرها. أما صفات الفعل فهي عندهم - كما هي عند الرازي - صفات نسبية حادثة ومتجددة بتجدد الأفعال. فالخلق ليس إلا مجرد أمر نسبي أو اعتباري يحصل في العقل من نسبة الخالق إلى المخلوق. إذ لا وجود في الحقيقة إلا للخالق والمخلوق. وما دام الخلق نسبة. والنسب لا تتقدر إلا عند وجود المتسمين، لزم من حدوث الخلق حدوث المخلوق. وكذلك الحال في جميع صفاته الفعلية (١)

ولقد حاول بعض الأشاعرة الذين سبقوا فخر الدين الرازي تضيق شقة الخلاف بين مدرستي أهل السنة والجماعة في صفات الأفعال. نذهب الباقلائي إلى التمييز بين وصف الله تعالى لذاته بهذه الصفات وبين فعله لهذه

(١) لوامع البيناث للرازي ص ٢٦ — طبع مكتبة الكليات الأزهرية .

الصفات « أما صفات الفعل : فهي كل صفة كان قبل فعله لها ، وإن كان وصفه لنفسه بذلك قديم » (١) .

أما الغزالي فإنه يلجأ إلى « أرسطو » فيستخدم معني القوة والفعل الأرسطيين ، لحل هذا الأشكال . فيقول : « وأما ما يشق له من الأفعال كالرازق والخالق ، فقد اختلف في أنه يصدق في الأزل أم لا ؟

فقال قوم : هو صادق أزلا . إذ لو لم يصدق لكان انصفه بها موجبا للتغير . وقال قوم : لا يصدق . إذ لا خلق في الأزل ، فكيف يكون خالقا ؟ والكاشف للغطاء ، هذا : أن السيف في الغمد يسمى صارما ، وعند حصول القطع به ، وفي تلك الحالة على الاقتران يسمى صارما بمعنيين مختلفين . فهو في الغمد صارم بالقوة ، وعند حصول القطع صارم بالفعل . فمعني تسمية السيف في الغمد صارما : أن الصفة التي يحصل بها القطع في الحال لا تقصور في ذات السيف وحدته واستعداده ، بل لأمر آخر وراء ذاته . فبالمعنى الذي يسمى السيف في الغمد صارما يصدق اسم الخالق على الله تعالى في الأزل . فإن الخلق إذا جرى بالفعل لم يكن لتجدد أمر في الذات لم يكن ، بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود في الأزل . وبالمعنى الذي يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم ، لا يصدق في الأزل » (٢)

واسكن الرازي لا يتابع أصعبه في هذا الحل . لأن الخلق عنده لا يصدق على الله في الأزل ، لأن مفهوم الخلق لا يتقدر إلا عند وجود المخلوقين .

(١) التمهيد للباقلائي ص ٢٦٢ — ٢٦٣ .

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٧٣ .

إذ النسب لا حقة لا سابقة على وجود المنتسبين » (١) هـ .

وعلى كلام الرازي هذا لا يتحقق وصف القدم على القرآن في الأزل ، لأن التشريعات التي تلزم المكافين ، هي موجودة فيه ، والمكلفون لم يخلوا بعد . وقد أردت بهذه الملاحظة عليه : أن أبين - على غير سبيل الاعتقاد ، لأني على مذهب السلف - أنه لم يحل كثيراً من المشكلات التي ترض لها بالكلام الطويل في أكثر من كتاب .

٢ - آراء المعتزلة بالحكم والميتشابه

عرض الإمام فخر الدين الرازي لآراء المعتزلة في أصول الدين ، وذكرها في أكثر من كتاب ورفض بعضها وقيل بعضها . وأخطأ في بيانه لها كما بينها المعتزلة على طريقة الحكم والميتشابه ومثال ذلك :

سؤال القبر ونعيمه أو عذابه :

المعتزلة كلهم لا يفكرون سؤال القبر ونعيمه أو عذابه ، وإنما يفكر بعضهم (٢) . وحجتهم في الإنكار مبنية على الحكم والميتشابه . فقد قالوا : إن الحكم في سؤال الإنسان ونعيمه أو عذابه هو قول الله تعالى : « يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها . وتوفى كل نفس ما عملت وهم لا يظلمون » (الفعل ١١١) وقوله تعالى : « يومئذ يصدر الناس أشتاتاً ، ليروا أعمالهم . فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » (الزلزلة ٦-٨)

(١) ص ٨٤ - ٨٦ فخر الدين الرازي لفتح الله خليف .

(٢) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار بن أحمد .

أى فى يوم القيامة تكون رؤية الأعمال . ويلزم على رؤيتها فى القيامة أن لا تكون قد رؤيت فى القبر . هذا وشبهه هو المحكم - والمحكم هو الذى يلدون له معنى واحد ، يفهمه العامى والعالم ولا يختلف الناس فى المراد منه . والمعشابه هو الذى يكون له معنيين اثنين ، أحدهما على الحقيقة وثانيهما على المجاز -

ويقول هؤلاء المنكرون : إن آيات القرآن التى يستدل بها المثبتون لما فى القبر هى آيات متشابهات والمثبتون لا يردونها إلى المحكم . وإذا ردوها إلى المحكم فإنها لا تدل على شئ فى القبر . وهى :

١ - قوله تعالى فى حق آل فرعون : « النار يعرضون عليهم غدواً وعشياً . ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » (غافر ٤٦) يقول الإمام فخر الدين : « احتج أصحابنا بهذه الآية على إثبات عذاب القبر . قالوا : الآية تقتضى عرض النار عليهم غدواً وعشياً . وليس المراد منه يوم القيامة ، لأنه قال : « ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » وليس المراد منه أيضاً : الدنيا ؛ لأن عرض النار عليهم غدواً وعشياً ما كان حاصله فى الدنيا . فثبت : أن هذا العرض إنما حصل بعد الموت وقبل يوم القيامة . وذلك يدل على إثبات عذاب القبر فى حق هؤلاء ، وإذا ثبت فى حقهم ، ثبت فى حق غيرهم ، لأنه لا قائل بالفروق ^(١) » هذا نص كلامه على الإثبات .

ثم قال : « فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد من عرض النار عليهم غدواً وعشياً : عرض النصائح عليهم فى الدنيا ؟ لأن أهل الدين إذا ذكروا لهم الترغيب والترهيب وخرقوهم بذاب الله ، فقد عرضوا عليهم النار .

(١) التفسير الكبير فى سورة غافر ٤٦ .

ثم نقول: في الآية ما يمنع من حملها على عذاب القبر، وبيانها من وجهين... إلخ». وهو قد جانبه الصواب في قوله إن النصائح تقوم مقام النار، لأن الإعراض عنها هو السبب في عرضهم على النار، لأن كلمة «النار» في قوله «النار يعرضون عليها» هي موضع الإشكال في النص. ولا بد من تفسيرها بعذاب واقع. وهي تحتل معنيين: إما النار على الحقيقة وهي التي لها لهب ودخان، وإما النار على المجاز. بمعنى آلام النفس في الدنيا وآلام الجسد. وإن كان المراد من «النار» النار الحقيقية، تكون الآية نصا في عذاب القبر، وإن كان المراد من النار النار على المجاز، لا تكون الآية نصا في عذاب القبر. ولاحتمالها معنيين تكون من المنشابه الذي يرد إلى الحكم.

وقد جاء في القرآن الكريم أن الله أخذ آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات، وأرسل عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم. آيات مفصلات. وكل هذا عذاب. والعذاب من النيران. فإذا أطلق عرضهم على النار غدوا وعشيا، على ما حصل لهم من عذاب السنين ونقص الثمرات، فإن هذا سائغ في اللغة^(١). فقد ورد عن النبي ﷺ أنه قال: «السفر قطعة من العذاب»

(١) قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا لا تتولوا قوما غضب الله عليهم. قد يئسوا من الآخرة، كما يئس الكفار من أصحاب القبور». قال فخر الدين الرازي في تفسيره، قال قائل «يعنى الأحياء من الكفار يئسوا من الأموات» يريد هذا القائل أن يقول: الحي الكافر لا يرجو نفعا في الآخرة، كما لا يرجو الحي نفعا من الميت. وعلى هذا الرأي لا تكون الآية نصا في عذاب القبر أو نعيمه وقوله تعالى: «يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة» حكى الرازي في تفسيره رأى معناه: أن الله يلهم المؤمنين قول الحق في الدنيا ويثبتهم عليه، ولو أصابتهم شدائد أمام الولاة والسلاطين الظلمة، فإن الله يثبتهم على قول الحق ويربط على قلوبهم. ويقول ما نصه «وفي الآية قول آخر وهو القول المشهور أن هذه الآية وردت في سؤال الملكين في القبر» أي أن النص متشابه غير محكم، والتأويل سائغ في اللغة.

وفي رواية - كما بلغني - « من النار » وورد عنه : « فمن قضيت له بحق أخيه فإنما هي قطعة من النار » وفي القرآن الكريم : « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً ، إنما يأكلون في بطونهم نارا ، وسيصلون سعيراً » (النساء : ١٠) وهم لم يأكلوا نارا ، بل أكلوا طعاما وشربوا ماء ، اشتروها بمال اليتيم وما أكلوه هو الذي سيؤدى بهم إلى النار ، لا أنهم أكلوا على الحقيقة نارا . وفي كلام العرب : إن العشق داء ، والحب نار ، والكره آلام وأمراض . فقد استعملوا اللفظ على غير ما وضع له في أصل اللغة . وفي الحديث « فإن الغلول غار ونار »

وعلى ذلك « فالغار يعرضون عليها » نص متشابه يحتمل الغار الحقيقية في القبر ، ويحتمل الكفاية عن المصائب التي لحقت بهم قبل الموت من السنين ونقص الثمرات . وإذا رد إلى الحكم وهو « يومئذ يصدر الناس أشتاتا ، ليروا أعمالهم » وشبهه ؛ يكون المعنى السكتائي هو المتفق مع الحكم ، فيكون هو مراد الله تعالى .

وإن قيل لهم : إن عذاب القبر أو نعيمه ثابت بأحاديث مروية عن رسول الله ﷺ يردون بأنها أحاديث آحاد . والمثبت للعذاب أو للنعيم لا يأخذ بالآحاد في إثبات عقائد (١) .

ومعلوم أن المجاز موجود في اللغة العربية . ومن ذلك :

يا أيها الملك الذي ملك الورى	فقدت لدولته العباد عبيداً
كم غارة شعواء حين شهدتها	أعطيت فيها النصر والتأييد
في نارها . كنت « الخليل » وإنما	عند التماس حديدها « داودا »

(١) الفتاوى للشيخ شلتوت

ومعلوم أن الفارة ليست فاراً على الحقيقة .

ومن ذلك :

يا أمة الأشواق هل من مسعد يرجى لدفع حوادث الأشواق ؟
أم هل لنار تلهي من مطفى ؟ أم هل لقيض مدا معى من واق ؟
أم هل لكسر حشاشنى من جابر ؟ أم هل لداء صبا بنى من واق ؟
أم هل لأول لوعتى من آخر ؟ أم هل لذهاب مهجتى من باق ؟
أم هل لعهد الملتقى من موعد ؟ فلقد وهى جلدى وشق وثاقى

هذه وجهة نظرهم بالحكم والمتشابه^(١) . فهل عرضها الإمام فخر الدين

هكذا ؟

٢ — قوله تعالى : « ولو ترى إذ الظالمون فى غمرات الموت ، والملائكة باسطوا أيديهم ، أخرجوا أنفسهم . اليوم تجزون عذاب الهون » (الأنعام ٩٣) هذا النص يسقط به على عذاب القبر ، إذا ابتداء الكلام باليوم تجزون . أى اليوم الذى فيه خرجت الروح من الجسد . وإذا كان المعنى أخرجوا أنفسهم اليوم ، أى أجلكم الآن فى هذا اليوم وهذه الساعة رغم أنفسكم ، بحيث إذا أردتم التأخير لا تقدرتون عليه . يكون الكلام جارياً مجرى التهديد ، ولا يكون نصاً فى عذاب القبر ؛ لا ابتداء الكلام به « تجزون عذاب الهون » أى فى الآخرة بسبب ما حصل منكم فى الدنيا . وعلى هذين التفسيرين خرجت الآية من الحكم إلى المتشابه . وعلى أن المراد منها « اليوم تجزون » أى بمد خروج الروح مباشرة فهى متشابهة أيضاً . لأن اليوم قد يراد به يوم القيامة .

(١) انظر كتاب : شرح الارشاد . لأبى بكر بن ميمون القرطبي
نشر مكتبة الانجلو المصرية ١٦٥ شارع محمد فريد بالقاهرة
والارشاد كتاب الفه الامام الجوينى فى علم الكلام .

أى فى اليوم المعروف والمعهود يستجرون. وقدير اذ به يوم القبر فإذا كان المراد به اليوم الذى فيه خرجت الروح وهو يوم القبر، فله معنى يبعده عن أن يكون مشبها لعذاب فى القبر وهو: أن الروح إذا فارقت البدن فإن المدة من حين فراقها إلى يوم القيامة تكون مدة قليلة جداً، كأنها يوم أو بعض يوم، فلقصر المدة هرب باليوم ويريد به القيامة لا القبر، كما فى حديث النبى ﷺ: «من مات فقد قامت قيامته». وكما روى عن أهل الكهف أنهم قالوا: «لبثنا يوماً أو بعض يوم» (الكهف ١٩) وعن الذى مات مئة عام أنه قال: «لبثت يوماً أو بعض يوم» (البقرة ٢٥٩) وعن الكفار أنهم قالوا يوم القيامة: «لبثنا يوم أو بعض يوم» (المؤمنون ١١٢) أى لم يحس أحدهم بشئ فى القبر.

٣ — قوله تعالى عن قوم نوح عليه السلام: «أغرقوا فأدخلوا ناراً» (نوح ٢٥) هو نص متشابه، يحتمل أن الدخول بعد الغرق مباشرة — وعلى هذا الاحتمال يثبت عذاب القبر — ويحتمل أن الدخول فى القيامة، لأن المدة من الغرق إلى القيامة لا يحس بها الميت — سواء كان مؤمناً أو كافراً — فكأنه إذ قام فى القيامة، كأنه دخل النار بعد الغرق، لعدم الإحساس بالمدة. كان يجب على الإمام فخر الدين أن يعرض الآراء بالمحكّم والمتشابه؛ ثم يرد عليها إذا شاء الرد. والرد ميسور وسهل عنده.

والذى دعا المستقلة إلى إعمال الفكر والنظر، ودفهم إلى تحكيم العقل^(١) هو المحكّم والمتشابه فى القرآن الكريم. قالوا: إن أحد

(١) يقول الامام القرطبى فى تفسيره: «العقل عمدة التكليف وبه يعرف الله ويفهم كلامه، ويوصل الى نعيمه وتصديق رسله الا أنه لما لم ينهض بكل المراد من العبد، بعثت الرسل، وأنزلت الكتب. فمثال الشرع الشمس، ومثال العقل العين... الخ» (الاسراء — ولقد كرمنا بنى آدم).

معني المتشابه ، متعارض في الظاهر مع معنى الحكم ، ولابد من التوفيق بين النصوص ليسلم القرآن من موهم التعارض . وقد ظن بعض الناس أن المعتزلة يقدمون العقل على النص ، وهذا ليس مذهبههم ، فإنهم يقدمون النص ثم إذا وجدوا الحكم والمتشابه ، أعمالوا العقل ، للتوفيق . وذلك ليسلم القرآن من موهم التعارض . فالنص أولا والعقل ثانياً في قولهم بالحكم والمتشابه .

٣ - استعمال الفلسفة في فقه الشريعة

أراد الإمام فخر الدين أن يدخل مصطلحات الفلاسفة في فقه الشريعة ، ليقوم بها إلى نصرته رأى ، أو عدم رأى . ولم يقيس له ذلك . ومثال ذلك : يقول في مناظرته مع « الرضى النيسابورى » حول حق الوكيل بالبيع : « الوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش . والدليل عليه : أن التوكيل بالبيع لا يتناول هذا البيع ، لا بافظه ولا بمعناه ، فوجب أن لا يصح هذا البيع . إنما قلنا : إن التوكيل لا يتناول هذا البيع لأنه وكلة بالبيع والتوكيل بالبيع لا يكون توكيلاً بهذا البيع . أما أنه وكلة بالبيع فظاهر ، وأما أن التوكيل بالبيع لا يكون توكيلاً بهذا البيع ، فلأن معنى البيع مفهوماً مشترك بين البيع بضمن المثل ، وبين البيع بالغبن الفاحش ، وما به المشاركة مغاير لما به المباينة وغير مستلزم له ... إلخ »

يقول الدكتور فتح الله خليف في التعليق على هذا النص : « هكذا يعالج الرازى مسائل الفقه وكأنها مسائل عقلية مجردة ، ويتناولها كما يتناول موضوعات الكلام والفلسفة . يلجأ إلى القسمة المنطقية حين يقسم دلالة اللفظ ويحصرها في دلالاته اللفظية والمعنوية . ويلجأ إلى التفرقة بين الجنس (م ٢ - باب الاشارات)

والفصل ، حين يقول : « إن ما به المشاركة مغاير لما به المباينة » ولعل هذه السبل الوعرة التي سلكها « الرازي » في معالجة مسائل الفقه ، تفسر لنا لم لم يأخذ فقهاء الشافعية بتفسيره للآيات التي تتعلق بمسائل الفقه والتي عالجها في تفسيره الكبير المسمى بمفاتيح الغيب بنفس الروح (١) « اهـ

وكان يجب على الرازي — في نظرنا — أن يقول هكذا : الوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بالنفن الفاحش . والدليل عليه : أن الموكل والوكيل هما من المسلمين المأمورين بلا ضرر ولا ضرار في الإسلام ، من قوله تعالى : « ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون ، وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون . . . إلخ » فهو قد وكله على حدود ما نصت عليه الشريعة ، وهو وكيل على نفس النصوص ، ولو لم ينص عليها حال التوكيل ، لأنها معلومة من الدين بالضرورة ، والمعروف عرفا كالمشروط شرطا . ألا ترى أنه لو وكله بالبيع المطلق ، فإنه لا يبيع له أمه أو أباه ، ولو وكله بأن يزوجه امرأة ، فزوجه كافرة أو مسلمة فاسقة فإن الزواج لا يصح ولا يتم . لأن الإسلام يمنع من الكافرة بقوله : « ولا تمسكوا بعصم الكوافر » (المتحفة ١٠) ويمنع من الفاسقة بقوله : « محصنات غير مسافحات » (النساء ٢٥) وبقوله : « والمحصنات من المؤمنات ، والمحصنات من الذين أتوا الكتاب من قبلكم . إذا آتيتهم من أجورهن محصنين غير مسافين ولا متخذى أخدان » (المائدة ٥)



هذا الكتاب

وقد طبع هذا الكتاب على مخطوطه لا نظير لها - كما بلغني - خُطت سنة ٦٢٣ هـ من كتب المرحوم الشيخ طاهر أفندي الجزائري الدمشقي . وطبع في سنة ١٣٢٦ هـ في مطبعة السعادة بالقاهرة . وقد اعتنينا بإخراجه ، وتركنا التعليق الكثير ، عليه ، لأن المؤلف شرح كثيرا من مسائله في كتابه القيم المسمى : « المطالب العالية من العلم الإلهي ^(١) » وفي كتابه « شرح عيون الحكمة ^(٢) »

والله نسأل أن يوفقنا لخدمة العلم والدين .

د/ أحمد حجازي السقا

الأستاذ المشارك بكلية أصول الدين
والتربية — جامعة أم درمان الإسلامية
١٩٨٧/١٠/٢٠ م

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي — ٩ أجزاء في ٣ مجلدات —
نشر مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة .

(٢) عيون الحكمة تأليف ابن سينا — نشر الانجلو .

بسم الله الرحمن الرحيم

قال مولانا الإمام الكبير . العلامة نجر الملة والدين . أفضل المتقدمين
والمؤخرين . أستاذ البشر : محمد بن عمر ، الرازي - قدس الله روحه ، ونور
ضريحه - : هذا « لباب كتاب الإشارات » هذبته بالتماس بعض السادات
والتكلايف على رب الأرض والسموات .

المنظومة

النهج الاول

في
التركيب النظري

إشارة : الفكر ترتيب أمور معلومة ، ليتأدى منها إلى أن يصير الجاهول معلوماً . وذلك الترتيب قد يكون صواباً ، وقد لا يكون ، والتمييز بينهما ليس ببديهي . فلا بد من قانون يفيد ذلك التمييز . وهو المنطق .

إشارة : تكوين المركب لا يمكن إلا عند معرفة مفرداته ، لكن لا مطلقاً . بل من حيث هي مستعدة لقبول ذلك التركيب . فلذلك يجب على المنطقي أن يبحث عن المفردات . لكن لا بتمامها . كما في « قاطيفورياس » بل من حيث هي مستعدة لذلك التركيب . كما في « إيساغوجي »

إشارة : الجاهول في مقابلة المعلوم . فكما أن الشيء إما أن يعلم بصورة فقط ، وإما أن يعلم تصديقاً . فكذلك قد يجعل تصوراً ، وقد يجعل تصديقاً ، وقد سموا ما يوصل إلى التصور المطلوب : قولاً شارحاً - وهو الحد والرسم والمثال - والموصل إلى التصديق المطلوب : حجة - وهو القياس والاستقراء والتمثيل —

إشارة : اللفظ إما أن يعتبر من حيث إنه يدل على تمام مسماه - وهو المطابقة - أو على جزء مسماه ، من حيث إنه جزء - وهو القضمن - أو على ما يكون خارجاً عن مسماه ، لازماً له في الذهن - وهو الإلتزام —

إشارة : إذا قلنا : ج ب ، فلا نعني به أن حقيقة الجيم ، هي حقيقة الهاء ، بل نعني به : أنه يصدق عليه - سواء كان الجيم هو الهاء ، أو ليس -

إشارة : المفرد هو الدال الذي لا يراد بالجزء منه دلالة أصلاً ، حين هو جزؤه . والمركب ما يخالف ذلك . والمفرد إما أن لا يكون مفهومه مستقلاً بالمفهومية - وهو الأداة - أو يكون مستقلاً بالمفهومية - وهو إما أن يدل على الزمان المعين لحصوله فيه - وهو الكلمة - أو لا يدل - وهو الاسم - والمركب إما أن يكون تام الدلالة . وهو الذي تركيب من اسمين ، أو اسم وكلمة . وإما أن يكون ناقص الدلالة ، وهو الذي تركيب من اسم وأداة .

إشارة : الجزئي هو الذي يمنع نفس تصور معناه من الشركة ، وأما الذي لا يكون كذلك : هو الكلي . سواء كانت الشركة حاصلة بالفعل أو لم تكن . لكنها ممكنة الحصول . أو لم تكن الشركة حاصلة بالفعل ولا ممكنة الحصول ، لكن ذلك الامتناع ما جاء من نفس مفهوم اللفظ .

إشارة : المنطقيون خصصوا اسم الذاتى بجزء الماهية . فالبسيط لا ذاتى له على هذا الاصطلاح . فلهذا السبب قالوا : الذاتى هو الذى لا يمكن تصور الماهية إلا بعد تصوره ، وأما الذى يكون خارجاً عن الماهية : فإما أن يكون لازماً للماهية أو للشخصية ، أو لا للماهية ولا للشخصية . أما لازم الماهية فقد يكون بوسط وقد يكون بغير وسط . ذلوا كان الكلي بوسط لزوم التسلسل وهو محال . وبقتدير التسليم فالمطلوب حاصل لأن استلزام كل واحد منها لما يليه : لا يكون بوسط . وزعموا : أن اللازم بغير وسط ، لا بد وأن يكون بين الثبوت ، وأما لازم الشخصية فهو ما يلزم الشئ . في وجوده ، وبفارقته في الهم . كسواد الحبشى . وأما الذى لا يلزم الماهية ولا الشخصية ، فقد يكون سريع الزوال : كغضب الحليم ، وقد يكون بطيء الزوال كغضب المضروب .

إشارة : وقد يطلق المنطقيون لفظ الذاتى على معنى آخر ، وهو كل وصف خارج عن الماهية ، يلحق الماهية بسبب أسر ، أعم منها . كالحق الحركة للابيض ، أو بسبب أمر أخص منها ، كالحق الضحك للحيوان . سواء كان ذلك الوصف أعم أو مساوياً أو أخص.

إشارة : المقول فى جواب ما هو ؟ مجموع أجزاء الشئ لا الجزء الذى به يشارك غيره لأن الشئ إنما هو هو ، لا بما به يشارك غيره فقط . وإلا لكان هو غيره ، بل به وبما يمتاز به عن غيره .

إشارة : المسؤل عنه بما هو ؟ إن كان شخصاً كان الجواب ذكر جميع أجزاء الماهية وهذا يسمى جواب ما هو ؟ بحسب الخصوصية فقط . وإن كان المسؤل عنه أشخاصاً كثيرين مختلفين ، فتلك الأشخاص إما أن يكون كل واحد منها مخالفاً للآخر بالماهية أو لا يكون . فإن كان كل واحد منها مخالفاً للآخر بالماهية ، فهما إن لم يكن بينهما قدو مشترك من الذاتيات ، لم يمكن أن يذكر هناك جواب ما هو بحسب الشراكة . وإن كان بينهما قدر مشترك من الذاتيات ، كان الجواب أن يذكر مجموع ما بينهما من الذاتيات المشتركة ، مع إلغاء ما لكل واحد من الذاتيات على الخصوص . وإن لم يكن بين تلك الأشخاص مخالفة بالماهية ، كان تمام ما لكل واحد منها من الذاتى مشتركاً بينه وبين غيره . إذ لو كان لكل واحد منها ذاتى ليس لغيره لكان هو مخالفاً لذلك الغير بشئ من الذاتيات . لسكنا قرضنا أنه ليس كذلك . هذا خلف . وإذا كان تمام ماهية كل واحد منها مشتركاً بينه وبين غيره ، لاجرم كان ذلك جواب ما هو ؟ بحسب الشراكة والخصوصية معاً .

إشارة : الكلى المقول في جواب ما هو ؟ إما أن يكون مقولا على كثيرين مختلفين بالماهية - وهو الجنس - أو بالعدد فقط - وهو النوع الحقيقى - وقد يقال : لفظ النوع على كل واحد من الحقائق المختلفة التى تحت الجنس .

واعلم : أن النوع مقول على هذين المفهومين بالاشتراك . لأن النوع بالمعنى الأول لا يمكن أن يكون جنساً ، ولا يجب أن يكون تحت جنس . وبالمعنى الثانى يمكن أن يكون جنساً ، ويجب أن يكون تحت جنس . وأيضاً : ليس بينهما عموم وخصوص . لأن الجنس المتوسط نوع إضافى لا حقيقى ، وكل واحد من الماهيات البسيطة نوع حقيقى لا إضافى . إذ لو كان إضافياً لكان تحت جنس ، فيسكون مركباً ، لا بسيطاً .

إشارة : الأجناس قد تترتب متصاعدة ، والأنواع متنازلة . ويجب أن تنتهى . فأما إلى ماذا تنتهى في التصاعد ، أو في التنازل ؟ وما المتوسطات بين الطرفين ؟ فليس بجانه على المنطقى .

إشارة : الماهيتان إذا اشتركتا في بعض الذاتيات ، وامتازت إحداهما عن الأخرى من الذاتيات . فتمام ما به الاشتراك هو الجنس ، وتمام ما به الامتياز هو الفصل . فالجنس هو كمال الجزء المشترك ، والفصل هو كمال الجزء المميز . فأما إن لم تشترك الماهيتان إلا في الشئئية ، كان الامتياز بتمام الماهية . لأن الشئئية صفة عرضية لا ذاتية . فهما جواب أى شئ : هو بعينه جواب ما هو ؟

إشارة : الفصل قد يكون فصلاً للنوع الأخير ، كالتناطق للإنسان .

وقد يكون للنوع المتوسط ، فيكون فصلا لجنس النوع الذى تحته ، كالحساس فإنه فصل للحيوان وفصل جنس الإنسان . وكل فصل فإنه بالقياس إلى النوع الذى هو فصله : مقوم ، وبالقياس إلى جنس ذلك النوع : مقسم .

إشارة : كل وصف خارج عن الماهية ، سواء كان لازماً أو مفارقاً ؛ فإن اعتبر من حيث إنه مختص بواحد وليس لغيره ، فهو خاصة سواء كان ذلك نوعاً أخيراً أو غير أخير ، وسواء عمم الجميع أو لم يعم . وإن اعتبر من حيث إنه موجود فى غيره فهو عرض عام . سواء عمم جميع آحاد تلك الكليات أو لم يعممها . وأفضل الخواص : ما حصل لجميع آحاد الماهية فى جميع الأوقات ، وكان بين الثبوت ؛ لأن على هذا التقدير يكون رسماً ناقصاً .

إشارة : ظهر لك أن الكليات خمسة : الجنس ، والفصل ، والنوع ، والخاصة ، والعرض العام . فالجنس هو السكى المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فى جواب ما هو ؟ والفصل : هو السكى الذى يحمل على الشئ فى جواب أى شئ هو فى جوهره ؟ وأنا أقول : الجنس : هو كمال الجزء المشترك ، والفصل : هو كمال الجزء المميز . وأما النوع الحقيقى : فهو السكى الذى يكون مقولاً على أشياء غير مختلفة الماهية فى جواب ما هو ؟ والنوع الإضافى : هو كلى يحمل عليه وعلى غيره الجنس حملاً ذاتياً . والخاصة : كلمة مقولة على ما تحت حقيقة واحدة ، قولاً غير ذاتى والعرض العام : كلى يقال على ما تحت حقائق مختلفة ، قولاً غير ذاتى .

إشارة : الحد هو القول الدال على ماهية الشئ . والماهية إن كانت بسيطة لا يمكن تعريفها بأجزائها ، وإن كانت مركبة كان تعريفها بذكر

جميع أجزائها . ثم المركب قد يكون مركباً لا من الجنس والفصل ، كتركيب العشرة من الوحدات . وقد يكون مركباً منهما . وحينئذ لا يمكن تعريفه إلا بذكر جنسه وفصله .

واعلم : أن المطلوب من الحد . إن كان هو العرفان التام : لم يحصل ذلك إلا بذكر جميع الأجزاء . إما بالمطابقة أو بالتضمن ، وإن كان هو مجرد التمييز : كفى فيه ذكر الفصل الأخير .

إشارة : الحد الذاتي يكون المطلوب منه ذكر ماهية الشيء كما هي . لا يحتمل الإطناب والإيجاز . لأن مجموع أجزاء الشيء لا يحتمل الزيادة والنقصان . ثم الأولى أن يذكر الجنس القريب أولاً . لأنه يدل بالتضمن على الأجناس البعيدة ، ثم يردف الجنس القريب بكل ماله من الفصول .

إشارة : منهم من حد الحد بأنه : قول وجيز - كذا وكذا - وهذا التعريف خطأ ، لما بينا : أن ماهية الشيء لا تحتمل الإطناب والإيجاز .

إشارة : وأما تعريف الشيء بالخاصة المساوية اللازمة البينة : فهو الرسم الناقص ، فإن ذكر الجنس القريب أولاً ، ثم أقيمت الخاصة مقام الفصل : فهو الرسم التام . كقولك : الإنسان حيوان ضاحك .

إشارة : يجب الاحتراز في الحدود ، عن الألفاظ الغريبة والمجازية والمستعمارة والوحشية . فإن اتفق أن لا يوجد للمعنى لفظ مناسب له ، فليخترع له لفظ من أشد الألفاظ مناسبة ، فليبدل على ما يراه . ثم ليستعمل . ويجب الاحتراز في التعريفات عن تعريف الشيء بما هو مثله في المعرفة والجمالة ،

وبما هو أخفى منه ، وعن تعريف الشيء بنفسه ، وعن تعريف الشيء بما لا يعرف إلا به . سواء كان ذلك بمرتبة واحدة ، بقولك السكيفية : ما بها تقع المشابهة ؛ ثم تقول : المشابهة اتفاق في السكيفية . أو بمراتب ، كقولك : الاثنان زوج أول ثم تقول : الزوج عدد منقسم بمساويين ، ثم تقول : المتساويان هما الشيئان اللذان كل واحد منهما مطابق للآخر ثم تقول : الشيئان هما الاثنان .

واعلم : أن التكرير قد يكون في محل للضرورة ، وقد يكون في محل الحاجة ، وقد يكون لافي محل الضرورة ، ولافي محل الحاجة . أما الذي في محل الضرورة فهو تعريف الإضافيات . كقولك : الأب حيوان ، يولد آخر من نوعه من نطفته ، من حيث هو كذلك : فقولك من حيث هو كذلك تكرر واسكنه لا بد منه . فإذك ما لم تذكره لم يصح الحد الذي ذكرته تعريفاً لعلك الإضافة . وأما الذي في محل الحاجة : كما إذا قيل : ما الأنف الأفطس ؟ فإن تعريفه لا يتأتى إلا بذكر الأنف ، وذكر الأفطس ، لأن الأفطس ليس عبارة عن مطلق المقعر ، وإنما كانت الساق العميقة فطساء ، بل هو اسم للأنف العميقة ، فلا جرم وجب ذكر الأنف في تعريف الأنف الأفطس . مرة أخرى . فهذا التكرير إنما لزم لأن السائل يسأل عن الأنف الأفطس . ولو أنه سأل عن الأفطس وحده ، لما احتجنا إلى هذا التكرير

وأما التكرير الذي لا يكون في محل الحاجة ، ولافي محل الضرورة ، فيجب الاحتراز عنه وهو مثل أن يقال : الإنسان حيوان جسماني ناطق ، فإن الحيوان تضمن الدلالة على الجسم فيكون ذكره بعد ذكر الحيوان تكررًا

إشارة : إن « فوفوريوس » رأى أن « أرسطاطاليس » قال : الجنس هو الكلى المقول على شيرين مختلفين بالنوع « ثم قال : النوع هو الذى يقال عليه وعلى غيره الجنس » فظنه بياناً دورياً ، ثم لحسن ظنه به « أرسطاطاليس » قال : « الإضافيات لا سبيل إلى تعريفها إلا بالبيان الدورى . ثم احتج عليه . بأن الإضافيين يعلمان معاً ، فوجب أن يكون كل واحد منهما معرفاً للآخر ، واعلم أن هذا خطأ لأن الحكيم الأول عرف الجنس بالنوع الحقيقى ، و يعرف النوع الحقيقى بالجنس ، بل عرف النوع الإضافى بالجنس . فأنقعه الدور . وأما قوله : « الإضافيان يعلمان معاً » فهذا ما لا يدل على قوله ، بل يبطله . لأن المعرفة لا بد وأن يعلم سابقاً . والإضافيان يعلمان معاً . وألمع ، لا يكون قبل . وأما أنه كيف يمكن تعريف الإضافيات فقد بيناه فيما قبل .

النهج الثاني في التركيب الخبري

إشارة : الخبر : هو الذى يقال لقائله : إنه صادق فيما قاله ، أو كاذب .
وأقول : معناه : أن الخبر هو الذى يخبر عنه بأنه صادق أو كاذب . فقوله :
الخبر هو الذى يخبر عنه : تعريف الشئ ، بنفسه . وأما الصديق : فهو الخبر
المطابق للخبر عنه ، فاستعماله فى تعريف الخبر يكون دوراً . فبعد مبالغة
الشيخ فى التحذير عن هذين الأسرين ، كيف وقع فيهما فى الحال ؟ وأصناف
الخبر ثلاثة : أولها : الحلى وهو الذى يقال فيه : إن كذا كذا ، أو ليس كذا .
والثاني والثالث : هو الشرطى . وهو أن يكون للتأليف فيه بين الخبرين ،
قد أخرج كل واحد منهما عن خبرته ، ثم حكم على أحدهما بأن الآخر يلزمه .
وهو الشرطى المتصل ، أو بأن الآخر يعانده . وهو الشرطى المنفصل ، مثال
المبطل : قولك : إن كان هذا إنساناً ، كان حيواناً . فإنه لولا حروف الشرط
والجزاء ، لكان كل واحد من قولك : هذا إنسان . هذا حيوان : خبراً
بنفسه ، ومثال المنفصل : العدد إما زوج وإما فرد .

إشارة : الإيجاب الحلى مثل قولك : الإنسان حيوان . وللنائب مثل
قولك : الإنسان ليس بحجر . والإيجاب المتصل مثل قولك : إن كانت
الشمس طالعة ، فالنهار موجود . أى إذا فرض الأول منهما مقروناً به حرف
الشرط - ويسمى المقدم - لزمه التالى المقرون به حرف الجزاء - ويسمى التالى -

أو صحبه من غير زيادة شئ آخر . والسلب المتصل : هو ما يسلب هذا
اللزوم أو الصحبة ، كقولك : ليس إذا كانت الشمس طالعة ، فاللهل موجود .
والإيجاب المنفصل ، كقولك : العدد إما زوج وإما فرد . ومعناه : إثبات
العناد بينهما . والسلب المنفصل : هو ما يسلب هذا العناد ، كقولك : ليس
إما أن يكون الإنسان حيواناً ، وإما أبيض .

إشارة : موضوع القضية الجلمية ، إن كان شخصاً معيناً ، سميت القضية :
مخصوصة . موجبة كانت أو سالبة ، كقولك : زيد كاتب ، زيد ليس
بكاتب . وإن كان كلياً ، لكنه لم يبين فيه كمية الحكم ، سميت : مبهمة .
موجبة كانت أو سالبة ، كقولك : الإنسان في خسر ، الإنسان ليس في
خسر . وأما إن كانت كمية الحكم مبينة ، فإما أن تبين أن الحكم ثابت
لكل آحاد الموضوع ، أو تبين أنه ثابت لبعض آحاده وعلى التقديرين فإما
أن تكون موجبة أو سالبة . فهذه الأقسام أربعة - وهى المسماة بالخصومات
الأربع - فالموجبة السكلية ، كقولك : كل إنسان حيوان . والسالبة السكلية ،
كقولك : لا شئ من الناس بحجر . والموجبة الجزئية ، كقولك : بعض
الحيوان إنسان . والسالبة الجزئية ، كقولك : ليس كل ، ليس بعض ،
بعض ليس

إشارة : إن كان الألف واللام يفيد العموم ، فلا مهمل في لغة العرب .
ولكن ليس هذا بحثاً منطقياً ، بل لغوياً . وأيضاً : قد يستعمل في لغة العرب
الألف واللام ، لتمين الماهية ، لا للعموم . ألا ترى أنك قد تقول : الإنسان
عام ونوع ولا تقول : كل إنسان عام ونوع . وتقول : الإنسان هو الضحك

ولا نقول : كل إنسان هو الضحاك . وقد يدل بالألف واللام أيضاً على الممهود السابق ، وحينئذ تكون القضية متخصصة .

إشارة : اللفظ الحاصر يسمى سوراً . مثل : كل ، وبعض ، ولا كل ، ولا بعض . وما يجرى هذا الجرى . مثل : طرا ، وأجمعين . ومثل : « هيج » بالفارسية في الكلى السالب .

إشارة : المهمل لا يفيد العموم مثل : قولك : الإنسان كذا . لأن قولك : الإنسان لا يفيد إلا الماهية . والماهية لا تقتضى العموم ، وإلا لم يكن الإنسان الواحد مثلاً إنساناً . لكنها لا بد وأن تصدق جزئية . فإذا صدق الجزئية معلوم ، وصدق الكلية مجهول . فطرحنا المجهول وأخذنا المعلوم . فلا جرم قلنا : المهمل في قوة الجزئية .

وأعلم : أن كون القضية جزئية الصدق ، لا يمنع مع ذلك أن تكون كلية للصدق . فليس إذا حكم على البعض بحكم ، وجب من ذلك أن يكون الباقي بالخلاف . فالمهمل — وإن كان بصريحه في قوة الجزئية — فلا مانع أن يصدق كلياً .

إشارة : الشرطيات أيضاً قد يوجد فيها إهمال وحصر . مثل : قولك : كلما كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود . ودائماً : العدد إما أن يكون زوجاً أو فرداً : فقد حصرت الحصر الكلى الموجب . وإذا قلت : ليس البتة إذا كانت الشمس طالعة ، فالليل موجود . أو ليس البتة إما أن تكون الشمس طالعة ، ولما أن يكون النهار موجوداً : فقد حصرت الحصر الكلى السالب . وإذا قلت : قد يكون إذا كانت الشمس طالعة ، فالسما مقعيمة .

وقد يكون إما أن يكون في الدار زيد أو عمرو : كان ذلك إيجاباً جزئياً .
وإذا قلت : ليس كلما كانت الشمس طالعة فالسواء مصححة ، وليس دائماً
ما أن يكون الحى صمراوية أو دموية : كان ذلك جزئياً سالماً .

إشارة : قد عرفت أن الشرطية لابد وأن تكون مركبة من قضيتين .
والقضايا إما شرطية أو حامية . فالشرطيات إن كانت مركبة من شرطيتين
لم يتسلسل ، بل لابد وأن يفتنى بالآخرة إلى شرطيات غير مركبة من
الشرطيات ، فيكون بالآخرة مركبة من الحليات . فثبت : أن الشرطيات
لا بد وأن تفحل بالآخرة إلى الحليات .

إشارة : إذا قلت : زيد ليس بصيراً ، فإن قدمت الرابطة على السلب
حتى قلت : زيد هو ليس بصيراً ، كانت القضية موجبة . لأن لفظ « هو »
دل على أنصاف ذات الموضوع بذلك السلب . وإن أخرت حتى قلت زيد
ليس هو بصيراً : كانت القضية سالبة لأن حرف السلب رفع تلك الرابطة
وأعدها . هذا إذا صرحنا بالرابطة . أما إذا لم تصرح ، لم يتمم الإيجاب
المعدول ، من السلب ، إلا بالنية . فانك إن نويت تقديم الرابطة على السلب ،
كانت القضية موجبة معدولة ، وإن نويت تأخيرها كانت سالبة . أو بالأصطلاح
وهو أن يصطلح على تخصيص لفظ « غير » بالإيجاب المعدول ، ولفظ « ليس »
بالسلب . وفائدة هذا البحث : إنما تظهر في التماسات ، حيث قلنا : لا يجوز
تركيب التماس من سالتين ، جاز تركيبه من موجبتين معدولتين .

إشارة : مقدم المفصلة مقيس من تأليها بالطبع ، فإنه يصح أن يقال :
إن وجد الخاص ، وجد العام . ولا يجوز عكسه . وأما المنفصلة فإنه لا يقيس

مقدمها عن تاليها إلا بالوضع . ثم نقول : المتصلة إما أن تكون مركبة من حملتين ، أو متصلتين ، أو منفصلتين ، أو حملية ومتصلة ، أو حملية ومنفصلة ، أو متصلة ومنفصلة . والثلاثة الأخيرة كل واحد منها على قسمين ، لأنها إذا كانت مركبة من حملية ومتصلة ، فإما أن تكون الحملية مقدماً والمتصلة تالياً ، أو بالعكس . فالمتصلات تسع . وأما المنفصلات فلما لم يتميز مقدمها عن تاليها ، إلا بالوضع . لاجرم كانت المنفصلات ست . أما المنفصلة إما أن تكون مركبة من القضية ونقيضها أو اللازم المساوي لنقيضها - ومثل هذه المنفصلة تكون مانعة من الجمع والخلو - وإما أن تكون مركبة من القضية ، وبما هو أخص من نقيضها ، كقولك : هذا إما أن يكون حجراً أو شجراً - وهذه المنفصلة تكون مانعة من الجمع دون الخلو - وإما أن تكون مركبة من القضية ، وبما هو أعم من نقيضها ، كقولك : زيد إما أن يكون في البحر ، وإما أن لا يفرق - وهذه المنفصلة تكون مانعة من الخلو دون الجمع -

إشارة : يجب أن يجرى أمر المتصلة في الحصر والإهال والتناقض والعكس : مجرى الحملات . على أن يكون المقدم كال موضوع ، والتالي كالحمول .

إشارة : ههنا أبحاث عن القضايا متعلقة بلغة العرب خاصة . فإنه قد يورد في الحملات لفظة « إنما » فيقال : إنما يكون الانسان كاتباً . فهذا يفيد حصر المحمول في ذلك الموضوع . ولولا هذه اللفظة لما حكمنا بهذا الحصر . ويقال : الانسان هو الضحاك - ويفيد الحصر أيضاً - ثم إذا قلت : ليس إنما يكون الانسان كاتباً ، وليس الانسان هو الضحاك . فهذا السلب يفيد نفى الحصر لانفى الحكم . وبالجملة : فهو يفيد سلب الدلالة الاولة في الايجابين . ونقول : ليس الانسان إلا العاطق . ويفهم منه : نارة الاتحاد في المفهوم ،

والأخرى تلازم المفهومين شيئاً وإثباتاً . وتقول في الشرطيات : لما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود . فهذا يقتضى - مع إيجاب الاتصال - إثبات استثناء المتقدم ليتسلم منه إنقاج التالى .

واعلم : أن هذه الأبحاث لغوية ، فلا يجب الاستقصاء فيها .

إشارة : يجب أن تراعى فى الحمل والاتصال والانفصال ، حال الإضافة .

مثل : إنه إذا قيل : ج والد . فليراع : لمن ؟ وكذلك الوقت والمكان والشرط .

مثل : إنه إذا قيل : كل متحرك متغير ، فليراع : مادام يتحرك . وكذلك

الجزء والشكل والقوة والفعل . فانه إذا قيل : الخمر مسكر ، فليراع : أنه الجزء

اليسير ، أو المبلغ الكثير وبالقوة أو بالفعل . فان إهمال هذه المعانى يوقع

غلطاً كثيراً .

النهج الثالث

في

جهات القضايا

إشارة : القضية لا تكون قضية ، إلا إذا أسندنا محمولها ، إلى موضوعها ، بالإيجاب أو السلب . فأما أن تقتصر على هذا القدر ، ولانبين كيفية ذلك الإسناد ، أو نزيد على ذلك ، ونبين كيفية ذلك الإسناد . والأول هو المطلقة العامة ، وهو قولنا : كل ج ب فاننا أثبتنا الباء للجيم . وهذا الإثبات هو القدر المشترك بين الثابت بالضرورة . وبين الثابت لا بالضرورة ، والثابت الدائم والثابت النسيب الدائم . فلا جرم دخلت هذه الأقسام بأسرها تحت المطلقة العامة . أما إذا أثبتنا كيفية ذلك الإسناد فتلك الكيفية إما بالضرورة أو بالضرورة ، أو الدوام أو ألا دوام . أما بالضرورة قد تكون على الإطلاق ، وهو الذي يكون واجب الثبوت أزلاً وأبداً . وقد تكون معقدة بشرط ، والشرط إما أن يكون عائداً إلى الموضوع أو إلى المحمول . أو لا إلى الموضوع ولا إلى المحمول . أما إذا كان الشرط عائداً إلى الموضوع ، فإما أن يكون عائداً إلى ذات الموضوع أو إلى صفة قائمة بذاته .

مثال ما يكون الشرط عائداً إلى ذات الموضوع : قولنا بالضرورة : الإنسان جسم . فاننا لا نعني به أن الإنسان لم يزل ولا يزال جسماً . بل نعني به أنه مادام موجود الذات ، يجب أن يكون جسماً . ومثال ما يكون الشرط وصفاً قائماً بذات الموضوع : قولنا بالضرورة كل متحرك متغير . فإن المتحرك له ذات وهو الجسم . فإذا عرض له وصف أنه متحرك ، كان

وصف المتحركة مستلزما للمتعيرية . ففلسا الضرورة ليس هو ذات الموضوع - الذى هو الجسم - بل وصف قائم به وهو المتحركة . وأما الضرورة الحاصلة بسبب المحمول : فهو أن المحمول فى زمان حصوله يتمتع أن لا يكون حاصلا ؛ لا متناع اجتماع الوجود والعدم . فإذا بالضرورة كل إنسان ماش ما دام ماشيا . وأما الضرورة التى لا تكون حاصلة بحسب الموضوع ولا بحسب المحمول ، فلا بد لها من وقت . وذلك الوقت قد يكون معينا ، كقولك : بالضرورة القمر منخفض . وقد يكون غير معين ، كقولك : بالضرورة الإنسان معتنف .

واعلم : أن الضرورى المطلق هو الذى يجب أن يكون موصوفا بالمحمول - لم يزل ولا يزال - والضرورى بشرط وجود الذات : هو الذى يجب أن يكون موصوفا بالمحمول - مادام موجود الذات - فنقول : كل ما يصدق عليه أنه يجب أن يكون موصوفا بالمحمول - لم يزل ولا يزال - يصدق عليه أنه يجب أن يكون موصوفا بالمحمول - مادام موجود الذات - وليس كل ما يصدق عليه أنه يجب أن يكون موصوفا بالمحمول - مادام موجود الذات - يصدق عليه أنه يجب أن يكون موصوفا بالمحمول - ثم ولا يزال - نشبت : أن الضرورى المطلق ، أخص من الضرورى ، بشرط وجود الذات . فهما يشتركان اشتراك الأخص والأعم .

فأما لماذا اعتبرنا فى الضرورى بشرط وجود الذات : عدم الدوام . مثل قولنا : يجب أن يكون موصوفا بالمحمول ، فى جميع زمان وجود الذات ، لا دائما ، لم يزل ولا يزال . فإذا أخذنا القضية على هذا الوجه ، خرج الضرورى المطلق منه ، وتصير هذه القضية مشاركة للضرورى المطلق ، مشاركة

لأخصيين تحت الأعم . والقدر المشترك بينهما : هو أنه الذى يجب اتصافه
بالمحمول فى جميع زمان وجود الذات ، من غير بيان أنه هل يدوم أزلاً
وأبداً أولاً يدوم ؟ وهذا القدر المشترك هو المراد من قولنا : القضية ضرورية
هذا كله لبيان أقسام الضرورة .

القسم الثانى من أقسام كفيات الحبل : أن نبين أن المحمول دائم
للموضوع ؛ إما بحسب ذات الموضوع ، ولما بحسب وصفه - على قياس
ما شرحناه فى الضرورة - وأقول : إن المنطقيين لم يفرقوا بين اعتبار
الضرورة واعتبار الدوام . ولا بد منه لأننا نعلم بالضرورة : أن المفهوم من
الضرورة غير المفهوم من الدوام . أقصى ما فى الباب أن يقال : إيهما فى الكلمات
متلا زمان ، لسكن ذلك التلازم إنما يعرف ببرهان مفصل ، وليس ذلك
من شأن المنطقى .

واعلم : أنك إذا عرفت الفرق بين جهة الضرورة ، وجهة الدوام ،
عرفت الفرق بين اللا ضرورى واللا دائم . والمنطقيون يتخبطون فى تفسير
الوجودى وبسبب ذلك تخبطوا فى أجزاء تقيض الوجودى ونحن نقول :
لا شك أن الضرورى أخص من الدائم ، فيكون اللا ضرورى أعم من
اللا دائم - لا محالة - وإن فسرت الوجودى بأنه الذى بين الحكم فيه ، بأنه
لا يكون ضرورياً دخل فيه غير الدائم ، والدائم الخالى عن الضرورة . وإن
فسرته بأنه الذى بين الحكم فيه بشرط أن لا يكون دائماً ، خرج عنه الدائم
الخالى عن الضرورة ، وسميتمنا الأول بالوجودى اللا ضرورى ، والثانى
بالوجودى اللا دائم

لمشارة . منهم من ظن أن الدوام لا ينفك عن الضرورة ، وهو باطل

فإنه قد يتفق لشخص لإيجاب عليه أو سلب عنه صحبه ، ما دام موجود الذات ، ولم يكن يجب تلك الصحبة ، كما أنه قد يصدق أن بعض الناس أبيض للبشرة ما دام موجود الذات .

واعلم : أن كلام الشيخ مشعر بأن الدوام في الجزئيات قد ينفك عن الضرورة ، وأما الدوام في الكليات ، فلا ينفك عن الضرورة . وأنت تعلم بأن هذا ليس من مباحث المنطقي ، بل يجب على المنطقي أن يعرف الفرق بين جهة الضرورة وجهة الدوام ، سواء تلازما أو لم يتلازما .

وأيضاً : فلما سلم أن الدوام في الجزئيات قد ينفك عن الضرورة - وظاهر أن جزئيات النوع الواحد يجب أن يكون حكمها واحداً - فينبئذ يلزم جواز حصول الدوام الخالي عن الضرورة ، في كل واحد من تلك الجزئيات . وحينئذ يحصل الدوام في الكليات من غير الضرورة . ومن الناس من ظن أنه لا يوجد في الكليات حمل غير ضروري . وهو خطأ . فإنه يصدق أن يقال : إن كل كوكب شارق وغارب ، وإن كل إنسان متنفس مع أن هذه المحمولات غير ضرورية .

إشارة : الإمكان قد يراد به ما يلزم سلب الامتناع . وعلى هذا التفسير
فما ليس بممكن فهو ممتنع . فالواجب داخل في هذا الممكن . وقد يراد به ما يلزم سلب الامتناع والوجوب معا . ويكون التقسيم بحسب هذا التفسير ثلاثة : الممكن والواجب والممتنع . وقد يراد به ما يلزم سلب الامتناع والوجوب ، بحسب الذات والوصف والوقت . وهو كالكتابة للإنسان . ويكون التقسيم بحسب هذا التفسير أربعة : الواجب والممتنع والممكن - الذي يكون ضرورياً

بحسب الوصف - والوقت . والذي لا يكون ضروريا بحسب شئ ، من هذه
الاعتبارات . وقد يراد به شيئا آخر : وهو أن يكون الاليفات إلى كيفية
الجل ، لا بحسب حال الحاضر والماضي ، بل بحسب الاستقبال . وهو أن
يكون المعنى غير ضرورى الوجود والعدم ، في أى وقت ، فرض في المستقبل .
وهو ممكن . ومنهم من شرط في هذا الممكن : أن يكون معدوما في الحال .
ويظن أنه إذا كان موجودا في الحال ، فقد صار ضرورى الوجود . وما صدق
عليه أنه ضرورى الوجود لا يصدق عليه أنه ممكن الوجود . لكنه لا يعلم
أنه إذا فرضه معدوما في الحال ، فقد صار واجب العدم في الحال . فإن لم يصبر
هذا لم يصبر ذلك .

ثم التحقيق في هذا الباب : أن الوجود في الحال لا ينافي الإمكان . وكيف ؟
والواجب داخل تحت الإمكان الأول ، والواجب بحسب الوصف أو الوقت ،
داخل في الامكان الثانى . والوجود في الحال لا ينافي العدم في الاستقبال .
فكيف ينافي إمكان العدم في الاستقبال ؟

إشارة : السالبة الضرورية : غير سالبة الضرورة ، والسالبة الممكنة
غير سالبة الإمكان ، والسالبة الوجودية غير سالبة الوجود . وهذه التفاصيل
قد يقل لها التفطن ، فيكثر الغلط .

إشارة : إذا قلنا كل ج ب ففيه اعتبارات ف (ا) لا نعنى به كلية ج
ولا الجيم الكلى (ب) ولا نعنى به كل ما كان ج في الخارج ، بل نعنى به
كل ما لو وجد في الخارج ، لكان ج (ج) و نعنى به ما يكون ج دائما أو غير
دائم . بل ما يعمهما (د) ولا نعنى به ما يكون حقيقته أنه ج أو ما يكون
موصوفا بأنه ج بل ما يصدق عليه أنه ج سواء كان حقيقة أنه ج أو كان

موصوفا بأنه ج (هـ) لانعني به ما يكون ج بالقوة، بل ما يكون ج بالفعل .
فهذا ما في جانب الموضوع .

ثم إذا قلنا : كل ج ب فقد أثبتنا للجيم أنه ب ولم نبين له كيفية ذلك .
الثبوت ، فهذا هو المطلقة العامة . أما إذا قلنا بالضرورة : كل ج ب فمعناه .
أن كل جيم كما ذكرنا ، فإنه يجب أن يكون موصوفا بأنه ب في جميع زمان
وجوده قبل كونه ج وبعده ومعه . فأما إن قلت بالضرورة : كل ج ب
مادام ج فهذا المحمول يكون ضروريا بحسب وصف الموضوع ، فيدخل فيه
ما يكون ضروريا بحسب الذات . وما لا يكون ضروريا بحسب الذات .
فلا يكون ضروريا بحسب الذات .

وأما إن قلنا دائما : كل ج ب عنيما به كل ج كما ذكرنا . فإنه دائما
مادام موجود الذات . يكون موصوفا بأنه ب في جميع زمان وجوده قبل
كونه ج وبعده ومعه . وأما إن قلنا : كل ج ب مادام ج فالمراد دوام المحمول
بدوام وصف الموضوع ، من غير بيان أن يدوم بدوام الذات أم لا ؟ ونحن
نسميه بالعرف العام ، فيدخل فيه ما يدوم بدوام الذات ، وما لا يدوم بدوام
الذات . فإن اعتبرت فيه شرطا آخر ، فقلت : كل ج فإنه ب مادام ج
لادائما . فمعناه : أن المحمول دائم بدوام وصف الموضوع ، وغير دائم بدوام
ذاته : فيخرج عنه الدائم ، ونحن نسميه بالعرف الخاص . وأما إن قلنا : كل ج
فهو ب لا بالضرورة : فمعناه : أن كل ج بالاعتبار المذكور ، فإنه يثبت له ب
بشرط أن لا يكون ضروريا ، وهذا هو الذي سميناه بالوجودي
روري .

وأما إن قلنا : كل ج فهو ب لادائما ، فهو الذي سميناه بالوجودي اللادائم .

وقس على ما ذكرناه قولنا بالامكان العام أو الخاص ، أو الأخص
أو الاستقبالي كل ج ب .

فهذا هو القول الملخص في تحقيق هذه الجهات .

ومن الناس من فسر المطلق والممكن والضروري بتفسير آخر فقال :
المطلق هو الذى دخل في الوجود ، إما في الماضى أو الحاضر والممكن
هو الذى يكون بحسب الاستقهار والضروري هو الذى يكون بحسب الأزمنة
الثلاثة . ونحن لانبالي أن نراعى هذه الاعتبارات . وإن كان الأول
هو المناسب .

إشارة : أنت تعلم أن السكلية السالبة فى المطلقة العامة على قياس السكلية
الموجبة . فكما أن السكلية الموجبة فى الإطلاق العام هى التى بين فيها ثبوت
محمولها لموضوعها ، سواء كان دائماً أو غير دائم ، فكذلك السكلية السالبة
فى الإطلاق العام هى التى بين فيها سلب محمولها عن كل واحد من آحاد
موضوعها ، سواء كان ذلك السلب دائماً أو غير دائم . فعلى هذا يصدق
بالإطلاق العام ، لا شئ من الإنسان بمتنفس فى وقت ما . وذلك لأن كل
واحد من الناس يسلب عنه التنفس فى وقت ما . ومتى صدق سلب التنفس
فى وقت معين ، فقد صدق سلب التنفس مطلقاً فاذاً قولنا : لا شئ من الإنسان
بمتنفس حق إلا أن هذه اللفظة تفيد فى العرف دوام السلب بدوام الوصف ،
الذى جعل الموضوع معه موضوعاً . فقولنا : لا شئ من الإنسان بمتنفس ، يفيد
أنه لا شئ مما هو إنسان إلا ويسلب عنه التنفس ، فى جميع زمان كونه
إنساناً . لكنك عالم بأنك إذا أخذت القضية على هذا الوجه ، صارت عرفية
عامة ، وخرجت عن كونها مطلقة عامة . فان طلبنا عبارة فى السالب السكلى
المطلق العام ، خالية عن هذا الوهم ، قلنا : كل ج يسلب عنه ب إلا أن هذه

المباراة تشبه لموجبة المدولة ، وأما في الضرورية فلا فرق بين الاعتبارين ، بحسب وصف الصدق : لكن بينهما فرق بحسب الاعتبار ، فإن قولنا : كل ج بالضرورة ليس بيجمل الضرورة لحال السلب عند كل واحد ، وقولنا بالضرورة : لا شئ من ج ب يجمال الضرورة لكون السلب عاما ، ولا يتعرض لواحد واحد ، إلا بالقوة لا بالفعل والفرق بين حال كل واحد واحد ، وبين حال الكل من حيث هو كل : معلوم .

إشارة : أنت تعرف حال الجزئيتين من السكلياتين . ومن الناس من ظن أن الإيجاب السكلي في الاطلاق العام ، لا يصدق إلا مع الدوام . واحتج الشيخ على إبطاله فقال : قولنا : بعض ج ب يصدق . ولو كان ذلك البعض موصوفا ب ب في وقت لاغير ، وكذلك يعلم أن كل بعض إذا كان بهذه الصفة ، صدق ذلك في السكلي . فبطل ذلك القول ، وكذلك في جانب السلب .

واعلم : أنه إذا صدق بعض ج ب بالضرورة ، لم يمنع ذلك صدق قولنا : بعض ج ب بالاطلاق الغير الضروري ، أو بالامكان . ولا بالعكس . لأنه لا يمنع أن يكون جنس تيمته أنواع ، فيكون المحمول ضروريا لبعض تلك الأنواع ، وثابتا للبعض . لا بالضرورة ، ومسلوبا عن البعض .

إشارة : لما عرفت أن الجهات ثلاثة : الوجوب ، والامتناع ، والامكان الخاص . فهذه طبقات ثلاث :

أما طبقة الوجوب :

واجب أن يوجد — ليس بواجب أن يوجد

ممتنع أن لا يوجد - ليس بممتنع أن لا يوجد
ليس بممكن العامي أن لا يوجد - ممكن العامي أن لا يوجد
أما طبقة الامتناع :

واجب أن لا يوجد - ليس بواجب أن لا يوجد
ممتنع أن يوجد - ليس بممتنع أن يوجد
ليس بممكن العامي أن يوجد - ممكن العامي أن يوجد
أما طبقة الامكان الخاص :

ممكن أن يكون - ليس بممكن أن يكون
ممكن أن لا يكون - ليس بممكن أن لا يكون

ثم اعلم : أن تمييز كل طبقة ، يكون لازماً أعم ، لكل واحد من
الطبقتين ، المطابقتين الباقيتين . وطبقة الوجوب يلزمها من الإمكان العام :
يمكن أن يكون . وطبقة الإمتناع يلزمها من الامكان العام : يمكن أن
لا يكون . وطبقة الامكان الخاص يلزمها من الإمكان العام : يمكن أن يكون ،
ويمكن أن لا يكون .

فهمنا سؤال : وهو أن الواجب إما أن يكون ممكناً أو لا يكون . فإن
كان ممكناً فالممكن أن يكون : يمكن أن لا يكون . فالواجب يمكن أن لا يكون
هذا خلف . وإن لم يكن ممكناً ، كان ممتنعاً أن يكون . فواجب الوجود
ممتنع الوجود . هذا خلف ؟

جوابه : إن الواجب ليس بممكن ، إذا فسر الممكن بالممكن الخاص .

ولم يلزم من سلب هذا الامكان - الامتناع . بل إما الوجوب أو الامتناع .
وممكن إذا فسر الممكن بالممكن العامي ، ولم يلزم من صدق قولنا
يمكن ، أن يكون بهذا التفسير : صدق قولنا يمكن أن لا يكون . فقد
زال السؤال .

إشارة : التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب ، على وجه
يقضي لذاته أن تكون إحداهما بعينها أو بغير عينها صادقة ، والأخرى
كاذبة . أما بعينها ففي الواجب والامتناع والممكن الماضي والحاضر ، وأما بغير
عينها ففي الممكن المستقبل .

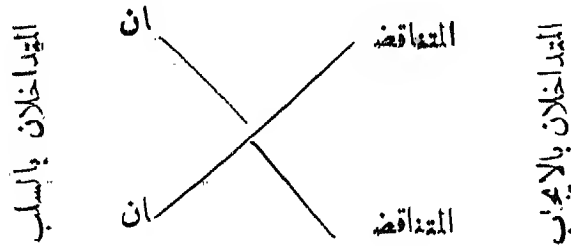
واعلم : أن الخصوصية لا يحصل التناقض فيها ، إلا عند وحدة
الموضوع والحمول ، والزمان والمكان ، والجزء والكل ، والشرط والاضافة
والقوة والفعل : فأقول : وحدة الموضوع والحمول والوقت كافية .

وأما وحدة الجزء والكل والشرط : فذلك راجع إلى وحدة الموضوع

وأما وحدة المكان والاضافة والقوة والفعل : فراجع إلى وحدة المحمول . على
ما بيناه في سائر كتبنا . وأما إن كانت القضية محصورة ، فلا بد من شرط
آخر مع هذه الشرائط ، وهو : أن تختلف القضيتان في الكمية فإن الكلياتين
في مادة الامكان : تكذيبان : كقولنا : كل إنسان كاتب لا واحد من الناس
بكاتب : والجزئيتان بصديقان كقولك : بعض الناس كاتب ليس بعض الناس
بكاتب . فأما إذا كانت إحدى القضيتين كلية ، والأخرى جزئية : فاقسما
الصديق والكاذب لا محالة .

ولنضع ههنا لوحاً :

كل ب ج المتضادان ، لا شيء من ج ب



بعض ج ب الداخلان تحت التضاد . ليس بعض ج ب

ولنتكلم الآن في نقيض كل واحدة من القضايا على التفصيل :

أما المطلقة العامة : فلا يمكن أن يكون نقيضها مطلقة عامة . لأنه لو حصل الثبوت المطلق في وقت ، والسلب المطلق في وقت آخر ، فقد حصل الثبوت المطلق ، والسلب المطلق . وهما لا يتناقضان ؛ لاحتمال اجتماعهما على الصديقي ، بل لا بد وأن يكون السلب حاصلًا في الأوقات كلها ، ليكون رافعًا للثبوت ، كيف كان .

ثم السلب الدائم : يحتمل أن يكون ضروريًا ، ويحتمل أن لا يكون . ولا يمكن أن يكون نقيض الإيجاب المطلق هو السلب الدائم الضروري . لا يمكن أن يكون الإيجاب المطلق ، والسلب الدائم الضروري كاذبًا ، ويكون الحق هو السلب الدائم الخالي عن الضرورة . وكذا القول فيما إذا جعل النقيض للسلب الدائم الخالي عن الضرورة فإذا يجب جعل نقيض المطلقة العامة الدائمة ، من غير بيان كون تلك الدائمة : ضرورية أم لا ؟

أما الوجودية فقد ذكرنا أنهم تارة يفسرونها باللا ضرورى ، وتارة باللا دائم . وبسبب ذلك يتخبطون فى النقيض . ونحن نذكره على وجه الصواب . فنقول : نقيض الوجودى اللا ضرورى : أما المخالف الدائم ، أو الموافق للضرورى . ونقيض الوجودى اللا دائم : إما السلب الدائم ، أو الإيجاب الدائم . فيكون الدوام معتبراً فى الموافق والمخالف . وإذا عرفت . هذه الفكرة ، أمكنك اعتبار نقائص المحصورات الأربع .

وأما العرفية العامة وهى التى حكم فيها بدوام ثبوت المحمول ؛ أو بدوام سلبه على جميع زمان الوصف ، الذى جعل الموضوع معه . موضوعاً فنقيضه : أنه ليس كذلك ، بل الحق هو المخالف . إما فى جميع زمان الوصف الذى جعل الموضوع معه موضوعاً ، أو فى بعض زمان ذلك للوصف .

وأما الدائمة فنقيضها : المطلقة للعامة . لأننا بينا أن نقيض المطلقة العامة هو الدائمة ، فوجب أن يكون نقيض الدائمة ، هو المطلقة العامة . وأما نقيض الضرورى فهو الامكان العام فإن كانت الضرورة فى جانب الثبوت ، كان نقيضه يمكن بالامكان العام ، أن لا يكون وإن كان الضرورة فى جانب العدم ، كان نقيضه يمكن بالامكان العام أن يكون .

وأما الممكنة العامة فنقيضها الضرورية . لأننا بينا : أن نقيض الضرورية هو الممكنة العامة ، فوجب أن يكون نقيض الممكنة العامة الضرورية . فقولك : « يمكن أن يكون » نقيضه بالضرورة « ليس » وقولك : « يمكن أن لا يكون » نقيضه بالضرورة « ليس »

وأما الممكن الخاص ، فنقيضه ليس بالامكان الخاص ، بل إما بالوجوب أو بالامتناع .

وأما الممكن الأخص فنقيضه ليس بالامكان الأخص . بل إما واجب ، أو ممتنع ، أو ضرورى بحسب الوصف ، أو بحسب الوقت . ومتى وقفت على ما ذكرنا ، عرفت أنه مع اختصاره أكثر بياناً وتحقيقاً ، مما جاء فى الكتاب على طوله .

إشارة : العكس أن يجعل المحمول موضوعاً والموضوع محمولاً ، مع بقاء السلب والایجاب ، والصدق والكذب بحاله . وهذا حد عكس الحمايات . فإن أردت حد العكس المطلق ، قلت : أن يجعل المحكوم عليه ، محكوماً به . والمحكوم به ، محكوماً عليه .

واعلم : أنك قد علمت أن قولنا : لا شيء من الانسان يتنفس حق . وعكسه : لا شيء من المتنفس بانسان ليس بحق بل بعض ما هو متنفس فهو بالضرورة لإنسان . فهذه القضية - وهى السالبة الوقتية الغير الممينة - غير قابلة للعكس وكذلك قولنا : لا شيء من القمر ينكسف : حق وليس بحق لا شيء من المنكسف بقمر ، بل بعض المنكسف قمر بالضرورة . ثم نقول : هاتان القضيتان داخلتان تحت السالبة الوجودية اللادائمة ، التى هى داخله تحت السالبة الوجودية اللا ضرورية ، التى هى داخله تحت السالبة الممكنة الخاصة ، التى هى من بعض الوجوه داخله تحت السالبة المطلقة العامة ، التى هى داخله تحت السالبة الممكنة العامة . وأنت تعلم أن الخاص إذا لم يكن قابلاً للعكس ، لم يكن العام قابلاً للعكس أيضاً : فهذه السوالب السبعة لا تقبل العكس والتقدماء اعتقدوا : أن السالبة المطلقة العامة ، تقبل العكس . واحججوا عايجاً : بأنه إذا كان لا شيء من ج ب فلا شيء من ج ب وإلا فايصدق نقيضه وهو بعض ب ج

ثم ههنا يلزمون الخلف من ثلاثة أوجه :

و (١) أن يقول : بعض ب ج وكان حقاً لا شيء من ج ب ينتج : أن بعض ب ليس ب . هذا خلف .

(ب) يفرض الدال موصوفاً بأنه ب وج فذلك الجيم ب فبعض ج ب وقد كان لا شيء من ج ب . هذا خلف .

(ج) إذا كان بعض ب ج فبعض ب ج . وقد كان لا شيء من ج ب . هذا خلف .
والجواب عن الكل : إنا بينا أن قولنا : كل ج ب وقولنا : لا شيء من ج ب لا يتناقضان ، لأن المطلقين العامتين لا تتناقضان ، بل إن كانت السالبة عرفية . استقامت هذه الحجة فيها . فلا جرم قلنا : السالبة الكلية العرفية منعكسة . فإذا صدق لا شيء من ج ب مادام ج فلا شيء من ب ج ما دام ب بهذه الحجة . أما إن كانت السالبة عرفية خاصة ، فليس في الكتاب بيان عكسها . ويقول منهم من قال عكسها أيضاً عرفية خاصة . إذ لو انعكست دائماً - وعكس الدائم دائم ، وعكس العكس هو الأصل - يلزم أن يكون الأصل دائماً . وقد كان لا دائماً . هذا خلف ومنهم من قال : عكسها عرفي عام ، لأن العرفي الخاص قد ينعكس عرفياً خاصاً . وهو ظاهر . وقد ينعكس دائماً كقولنا : لا شيء من الكتاب يساكن لا دائماً ، بل مادام كتاباً . ولا يمكنك أن تقول : لا شيء من الساكن بكتاب لا دائماً ، بل مادام ساكناً . فإن بعض ما هو ساكن فهو دائماً ليس بكتاب ، مادام موجوداً . وهو الأرض ولما كان عكس القضية تارة : دائماً . وتارة : غير دائم ، كان المعتبر هو القدر المشترك . وهو دوام السلب ، بدوام الوصف ، من غير بيان أنه يدوم بدوام الذات ، أو لا يدوم .

وأما السالبة الضرورية فهي تنعكس سالبة ضرورية . فانه إذا كان بالضرورة : لا شيء من ج ب . فبالضرورة : لا شيء من ب ج وإلا فليصدق . فقيضه . وهو بالإمكان العام بعض ب ج وكل ما كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال ، فليفرض بعض ب ج فحينئذ ينعكس بعض ج ب وكن بالضرورة لا شيء من ج ب . هذا خلف .

وفيه طريق آخر : وهو أنه إذا افترض بعض ب ج فليفرض ذلك الباء الذي هو ج د فالدال ج وب فذلك الجيم ب فبعض ج ب . هذا خلف . وفيه بيان ثالث أحسن من البيانين الأولين : وهو أنه لما امتنع أن يحصل الباء للجيم فهما متنافيان . والمنافاة من الطرفين . وكما امتنع كون هذا مع ذلك ، فكذا يمتنع ذاك مع هذا .

وأما الموجبات فلنبدأ منها بالموجبة الضرورية . فنقول : بالضرورة كل كاتب إنسان . ولا يمكنك أن تقول : بالضرورة بعض الإنسان كاتب . بل بالامكان الأخص : كل إنسان كاتب . ففي هذه المادة انعكست الضرورية ممكنة خاصة . وقد تنعكس الضرورية : ضرورية . كقولك : كل إنسان بالضرورة ناطق ، وكل ناطق بالضرورة إنسان . فاذن عكس الموجبة الضرورية : قد يكون ممكنة خاصة ، وقد يكون موجبة ضرورية والمشارك هو الامكان العام . فعكس الموجبة الضرورية : ممكنة عامة .

واعلم . أن « الشيخ »^(١) ذكر في الكتاب أن عكس المطلقة العامة مطلقة عامة .

(١) هو الشيخ الرئيس ابن سينا . والكتاب هو الاشارات والتنبيهات .

وهذا ضعيف . لأن عكس الموجبة الضرورية لما كانت ممكنة عامة ، والموجبة الضرورية أخص من العرفية العامة ، التي هي أخص من المطلقة العامة ، التي هي أخص من الممكنة العامة ، وجب الحكم في كل هذه القضايا أن تكون عكسها ممكنة عامة . وأما ممكنة الخاصة فقد يكون عكسها موجبة ضرورية ، فانه حق أن بالإمكان الخاص كل إنسان كاتب ، مع أنه حق بالضرورة : كل كاتب إنسان . وقد يكون عكسها : ممكنة خاصة . فيكون الواجب هو القدر المشترك . وهو الإمكان العام .

وكذا القول في الوجودية اللا ضرورية ، والوجودية ألبا دائمة . فالخاص : أن عكس جميع القضايا الموجبة ممكنة عامة . لا غير .

واعلم : أن عكس الموجبة السكلية ، لا يجب أن يكون موجبة كلية . لأن المحمول يمكن أن يكون أعم من الموضوع . وكل ذلك الخاص يصدق عليه ذلك العام ، وكل ذلك العام لا يصدق عليه ذلك الخاص ، ويجب أن يصدق جزئيه ، فإذا كان حقا : كل ج ب كان حقا بعض ب ج وإلا دائما لا شيء من ب ج فدائما لا شيء من ج ب وكان كل ج ب . هذا خلف .

وأما الموجبة الجزئية فنعمكس في جميع القضايا ، موجبة جزئية ممكنة عامة . وبيانه : ما تقدم في الموجبة السكلية .

وأما السالبة الجزئية فلا تقبل العكس ، لأن سلب الخاص عن بعض العام جائز ، وسلب العام عن بعض الخاص غير جائز . والله أعلم .

النهج الرابع

في

أصناف القضايا

إشارة : أصناف القضايا أربعة : مسلمات ، ومظنونات ، ومشبهات ، وبغيرها ، وتخيلات .

والمسلمات إما معتقدات ، وإما مأخوذات .

والمعتقدات ثلاثة : الواجب قبولها ، والمشهورات ، والوهميات .

والواجب قبولها ، خمسة : أوليات ، ومشاهدات ، ومجربات - وما معها من الحدسيات - ومعتواترات ، وقضايا قياساتها معها .

أما الأوليات فهي القضايا التي يكون مجرد تصور موضوعها ومحمولها ، مستلزماً لحكم الذهن بإسناد أحدهما إلى الآخر نفيًا أو إثباتًا . ثم منها ما هو جلي للكل ، ومنها ما لا يكون جلياً للكل ، لأن تصوره غير حاصل للكل . وأما المشاهدات فهي القضايا التي إنما يستفاد الصدق بها من الحس ، كعلمنا بأن الشمس مضيئة ، والنار حارة ، وكعرفتنا بأن لنا فكرة ، ولذة ، وخوفاً وغضباً .

ولقائل أن يقول : هذا ضعيف لوجهين :

أحدهما : أن القضايا الكلية ، لا يمكن استفادتها من الحس . لأن الحس لا يفيد إلا الحكم على هذه النار بالحرارة ، وعلى هذا الجذ بالبرودة . وأما أن كل نار حارة ، وكل جمد بارد ، فالحس لا يفيد البتة . والأقيسة المفيدة : هي المركبة عن الكليات ، فإذا كانت هذه الأوائل الحسية غير نافعة في القياسات .

والثانى : إن أغلاط الحس كثيرة ، والتمييز بين حقا وباطلها ، لا يحصل إلا بقوة العقل . والقضايا الحسية لا يمكن جعلها من مبادئ العقل أوليا ، بل العقل ما لم يفرض تحقيقتها ، لم تكن مقبولة .

وأما المجربات فهمى أنا إذا شاهدنا حدوث شيء عند شيء ، وعدمه عند عدمه ، يتأكد في النفس اعتقاد أنه حدث به . وهذا أيضاً ضعيف لوجهين :

أحدهما : أن العلم بأن الشيء الذى دار مع غيره وجوداً وعدمًا ، لا بد وأن يكون معللاً به : إما أن يكون بديهياً أو برهانياً . فإن كان بديهياً كان هذا من الأوليات ؛ فلم يحز جعله قسماً آخر ، وإن لم يكن بديهياً ، كان برهانياً . والمقدمة البرهانية لا يمكن تعديدها في الأوائل والمبادئ .

والثانى : هو أن الذى دار مع غيره وجوداً وعدمًا ، فقد دار مع فصله المقوم ، ومع جميع لوازمه المساوية له ، مع أن شيئاً منها ليس بعلة .

قال : « وأما الحدسيات فهمى قضايا . مبدأ الحكم بها حدس في النفس ؛ قوى جداً ؛ مع أنه لا يمكن إثباته بالبرهان . مثل : قضائنا بأن نور القمر ، مستفاد من الشمس ، لا اختلاف هيئات تشكل النور فيه »

وأقول . هذا ضعيف : لوجهين :

أحدهما : أن العلم بأنه لما اختلفت أشكال أنوار القمر ، بحسب اختلاف قربه ، وبعده من الشمس ، وجب أن يكون نوره مستفاداً من الشمس . :
إن كان علماً بديهياً ، لم يكن جعل هذا القسم قسماً للبديهيات ، وإن لم يكن كذلك ، افتقر إلى البرهان ، فحينئذ لا يكون جعله من المبادئ .

والثاني : إن « أبا علي بن الهيثم » قال : « هذا القدر لا يقضى أن يكون نوره مستفاداً من الشمس لاحتمال أن يكون كرة القمر ، نصفها مستدير ، ونصفها مظلماً . ثم إنها تكون مستديرة في مكانها على محورها حركة متشابهة لحركة فلَكهما فإذا صار القمر مجامعا للشمس ، كان نصفه المستدير فوق ، ونصفه المظلم تحت ، ثم لا يزال يبعد عن الشمس فوق ، ويتحرك هو أيضا في مكانه على نفسه فإذا وصل إلى مقابلة الشمس ، تحرك هو أيضا في مكانه نصف دورة فيصير وجهه المضى إلينا وعلى هذا التقدير لا يلزم من اختلاف تلك التشكلات ، أن يكون نوره من الشمس »

وأما المتواترات : فهو أن يبلغ كثرة الشهادات ، إلى حيث يحصل اليقين . كاعتقادنا بوجود « مكة » ووجود « جالينوس » ومن حاوله أن يحصر هذه الشهادات في عدد ، فقد أحال ، بل المرجع فيه إلى اليقين . فاليقين هو القاضى بتواتر الشهادات ، لا عدد الشهادات ، هو القاضى باليقين .

وأعلم : أن فيه أيضا ذلك الإشكال : وهو أن الإنسان ما لم يعلم بعقله : أن هذه الشهادات على كثرتها ، وتفرق أهلها في الشرق والغرب ، يستحيل أن تكون كاذبة ، لم يقطع بمقتضاها ولولا قضاء العقل بتلك المقدمات ، لما أفادت هذه الشهادات شيئا . وبهذه المقدمات التواترية : فتأنيج الأوائل .

وأما القضايا التي قياساتها مما فهمى قضايا إنما يصدق بها لأجل وسط ، لكن ذلك الوسط ، لا يعزب عن الذهن البتة مثل قضائنا بأن الاثنين نصف الأربعة .

وأما المشهورات التي لا تكون أولية : فهي قضايا إنما حكم الإنسان بها ، لا لأجل أن مجرد تصور موضوعه ومحموله ، يوجب ذلك الحكم بل لما لمزاج ، أو لإلاف وعادة ، أو لاستقراء بعض الأحكام وهو كحكمنا بأن الظلم قبيح ، والعدل حسن .

ولما عرفنا أن هذه القضايا ليست أولية ، لأن الإنسان لو توهم نفسه أنه خلق دفعة واحدة تام العقل ، ولم يسمع أدبا ، ولم يشاهد أمراً من الأمور ، لم يقض في مثله هذه القضايا ، بل يتوقف فيها .

ولفائل أن يقول : إنك إما أن تدعى بأن جزم العقل بهذه المشهورات ، لا يمكن أن يساوى جزم العقل بالأوليات في القوة ، أو تجوز ذلك فإن لم تجوز ذلك ، لم تفتقر إلى هذا الفرق وإن جوزت استواءها في القوة ، لم يحصل الفرق بهذا الفارق فإنك إن فرضت زوال جميع العوارض عن نفسك ، لكن فوض زوالها ، لا يكفى في حصول زوالها فلعلك حال ما فرضت زوالها بأسرها ، لكنها ما زالت وإذا احتتمل عدم الزوال ، باحتمل أن يكون الجزم بتلك البديهيات المشهورات ، لأجل بقاء شيء من تلك المهمات في النفس . وحينئذ لا يمكن الاستدلال بالجزم العام في الأوليات ، على كونها حقة . وحينئذ يلزم السفسطة .

وأما الوهميات الصرفة ، فهي قضايا كاذبة إلا أن وهم الإنسان يقضى بها قضاء شديد القوة . مثل اعتقادنا أن كل موجود في جهة ، وإن كل مقدار ، فلا بد وأن ينتهي إلى خلاء أو ملاء .

أما الطريق إلى معرفة كذبها فن وجهين :

الأول : إنه ليس كل موجود متوهماً . فإن الوهم غير متوهم .

والثانى : إن الوهم يساعد العقل فى الأصول التى تنتج نقيض مقتضاه ،
فلو كان الوهم صادقا ، لما اعترف بما ينتج نقيض مقتضاه . وهذا أيضا ضعيف
لأن القضايا الوهمية ، لو كانت أضعف من الأولوية ، فلا حاجة البتة إلى ذكر
هذا الفرق . وإن كانت مساوية لها فى القوة ، لزم السفسطة . لأنهما لما استويا
فى القوة ، وكانت الوهميات كاذبة ، امتنع الاستدلال بذلك القدر من القوة ،
على صحة البديهيات .

بقى أن يقال إنما عرفنا صحة الأوليات ، لأن العقل لم يعترف بشيء ،
ينتج ضد أحكامه . والوهم اعترف بأشياء منتجة لصد أحكامه . إلا أنا نقول
هذا باطل من وجهين :

الأول : إن صحة الأوليات تكون مستفادة من هذا الفرق . لكن هذا
الفرق من العلوم البرهانية . فصحة الأوليات ، مفرعة على النظريات ، المفرعة
على الأوليات . فيلزم الدور .

والثانى : إن على هذا التقدير ، لا نعرف صحة هذه الأوليات ، إلا إذا
بحثنا عن صحة جميع المقدمات التى يمكننا استحضارها فى عقولنا ، وتيقنا
أنه لا يلزم فى شيء منها قدح فى هذه العلوم البديهية . لكن ذلك الاستقراء
نما لا يتقيا إلا على سبيل الظن ، لأننا وإن عرفنا فى ألف ألف مقدمة ،
أن شيئا منها لا ينتج نقيض هذه الأوليات ، فلهذا بقى فى سائر المقدمات
التي ما عرفناها نقيض هذه الأوليات .

أقصى ما فى الباب : أننا لا نجده . لكن عدم الوجدان ، لا يفهم عدم
الموجود ، إلا على سبيل الظن الضعيف ، فيصير الجزم بالبديهيات ، موقوف على

هذه المقدمة الظلمية . والموقوف على الظني : ظني . فتصير البهيميات بأسرها ظنمية . وذلك سفسطة .

وأما المقبولات : فهي آراء مأخوذة من يحسن الظن بصدقه (أيا) كان . إما جماعة أو شخصا مقبول القول .

وأما المسلمات : فهي مقدمات مأخوذة بحسب تسليم المخاطب .
وأما المظنونات : فهي قضايا لا يرى مستعملها ، أنه جازم بها . ولكن يكون في نفسه منها ظن غالب . ومن جملة هذه المظنونات . ما يكون مظنوناً في بادئ الرأي . فإذا قوى التأمل فيها ، زال الظن كقولك : « أنصبر أخاك ظالماً أو مظلوماً » وقد تدخل المقبولات في المظنونات ، لذا كان الاعتبار من جهة ميل النفس التي تقع هناك مع الشعور بالمقابل .

وأما المشبهات : فهي التي تشبه الأوليات ، أو المشهورات ولا تكون هي هي بأعيانها ثم ذلك الاشتباه إما أن يكون بتوسط اللفظ ، أو بتوسط المعنى والذي يكون بتوسط اللفظ . فهو إما أن يكون بسبب جوهر اللفظ ، أو بسبب أحوال اللفظ . أما الذي يكون بسبب جوهر اللفظ ، فهو أن يكون اللفظ واحداً ، والمعنى مختلفاً . سواء كان اختلاف المعنى ظاهراً ، مثل لفظ العين أو كان ذلك الاختلاف خفياً ، كلفظ النور ، إذا أخذتارة بمعنى البصر ، وآخر بمعنى الحق - عند العقل - . وأما الذي يكون بسبب أحوال اللفظ فلما أن يكون بحسب أحواله في الحركة والسكون ، أو بسبب الأدوات المقترنة به . أما الذي يكون بحسب أحواله في الحركة والسكون ، كقول القائل : غلام حسن - بالسكون - . وأما الذي يكون بحسب اختلاف الأدوات ، فهو كما يقال : ما عمله الإنسان ، فهو كما عمله . فتارة يرجع هو إلى العالم وتارة إلى العلوم .

وأما السكائن بحسب المعنى فهو على وجوه :

أحدها : وهم للعكس . مثل : إنه إذا كان كل ثلج أبيض ، يتوهم أن كل أبيض ثلج .

وثانيها : أخذ لازم الشيء مكان الشيء . مثل : إن الإنسان يلزمه أنه متوهم وأنه مكلف . فيظن أن كل متوهم مكلف .

وثالثها : أخذ ما بالعرض ، مكان ما بالذات . مثل الحكم على السقمونيا بأنه مبرد ، لأنه أشبه ما هو مبرد ، من بعض الوجوه .

وأما الخيالات : فهي قضايا ، يقال قولاً ، فيؤثر في النفس تأثيراً عجبياً ، من بسط وقبض . وربما زاد على تأثير الصدق ، وربما لم يكن همه تصديق . كما إذا شبهنا العسل بالمرّة الموهجة ، استغذره الطبع . وأكثر أفعال الناس مبنية على هذه المخيلات لا على الفكر .

واعلم : أن المصدقات من الأوليات ، ونحوها . والمشهورات : قد تفعل فعل الخيالات من بسط النفس وقبضها ، لكنها تكون أولية ومشهورة باعتبار ، ومخيلة باعتبار . وليس يجب في جميع المخيلات أن تكون كاذبة ، كما لا يجب في المشهورات أن تكون كاذبة . وبالجملة : القول المخيل المحرك يتعلق تأثيره بكونه ميمجها منه ، إما لجودة هيئته أو قوة صدقه ، أو قوة شهرته ، أو حسن محاكاته .

النهج الخامس

في الحجج

وهو التركيب الثانى

إشارة : الحجة العقلية ثلاثة أنواع : القياس . والاستقراء . والتمثيل .
وذلك لأنه إما أن يحكم على الجزئى ، لثبوت ذلك الحكم فى السكلى . وهو
القياس . أو يحكم على الكل ، لثبوتة فى الجزئى . وهو الاستقراء . أو يحكم
على الجزئى لثبوت الحكم فى جزئى آخر . وهو التمثيل .

أما الاستقراء : فهو الحكم على كلى بما وجد فى جزئياته الكثيرة . وهو
لا يفيد اليقين . فإنه ربما كان حال مالم يستقرأ بخلاف ما استقرى .

وأما التمثيل : فهو الحكم على جزئى ، بمثل ما وجد فى جزئى آخر ،
يوافقه فى معنى جامع . فالمشبه يسمى فرعاً ، والمشبه به أصلاً ، والجامع علة .
وما فيه التشبيه حكماً . وهو أيضاً ضعيف لأنه لا يلزم من اشتراك ذينك
الجزئيين فى معنى ، اشتراكهما فى سائر الأمور ، بل إن ثبت أن المعنى الجامع
هو السبب لثبوت الحكم فى المشبه به ، حصل المقصود ، إلا أنه يصير
فى الحقيقة قياساً ، لأنك أدرجت ذلك الجزئى تحت ذلك الوصف
المشترك بينه وبين الأهل ، ثم حكمت على كل ماله ذلك الوصف
بذلك الحكم .

وأما القياس : فهو العمدة . وهو قول مؤلف من أقوال ، إذا سلم ،
لزم عنها لذاتها ، قول آخر .

وأما المقدمة : فهى قضية جعلت جزء قياس ، والحدود هى الأجزاء

التي تبقى من المقدمة بعد تحليلها ، وهي الأفراد الأول التي لا تتركب القضية من أقل منها . ومثاله : قولنا : كل ج ب وكل با وكل واحد من قوائمنا كل ج ب وكل با مقدمة وج وب وا حدود ، وقولنا وكل ج ا نتيجة ، والمركب من المقدمتين على نحو ما قلناه ، حتى لزمت النتيجة عنه ، هو القياس . وليس من شرط كون القياس قياساً أن يكون مسلم القضايا بل يكون بحيث يلزم من تسليمها تسليم المطلوب سواء كانت في نفسها مسلمة أو لم تكن مسلمة . في نفسها .

إشارة : القياس : إما أن يكون بحيث لا تكون النتيجة ولا تقيضها موجوداً فيه بالفعل ، وهو الاقترازي . كالمثال المذكور ، وإما أن يكون ذلك موجوداً فيه بالفعل ، وهو الاستثنائي . كقولك : إن كان هذا إنساناً فهو حيوان لكنه إنسان فهو حيوان ، فهنا ما هو النتيجة موجود بالفعل في القياس . أو تقول : لكنه ليس بحيوان ، فهو ليس بإنسان . فهنا تقيض النتيجة موجود بالفعل في القياس .

وأما الاقترازيات فقد تكون من حمليتين ، ومن متصلتين ، ومن منفصلتين ، ومن حمليّة ومتصلة ، ومن حمليّة ومنفصلة ، ومن متصلة ومنفصلة . ونحن نذكر من الحمليات ، ومن الشرطيّات ما يكون قريباً إلى الطبع :

إشارة : كل تصديق مطلوب فهو قضية وكل قضية طرفان : ولنتكلم الآن في الموجب العامي فنقول : إما أن يكون مجرد تصور موضوع القضية ومحمولها كافياً في جزم ذهن باسناد المحمول إلى الموضوع أو لا يكون كافياً . فإن كان كافياً استغنينا في إثباته عن القياس وإن لم

يكن كافياً فلا بد من ثبات يتوسطهما ، بحيث يكون ثبوت ذلك المحمول له وثبوته للموضوع بيناً حتى يتولد من ذينك العلمين ، العلم بثبوت ذلك المحمول ، لذلك الموضوع ، فيكون ذلك الثالث مشتركاً لا محالة بين المقدمتين فذلك الثالث يسمى الحد الأوسط ، وموضوع المطلوب يسمى الحد الأصغر ومحموله يسمى الحد الأكبر والمقدمة التي فيها الأصغر الصغرى ، والتي فيها الأكبر الكبرى ، وتأليف المقدمتين يسمى اقتراناً وهيئة ذلك التأليف يسمى شكلاً .

إشارة : الترتيب الطبيعي في القياسات أن يدخل الأصغر تحت الأوسط ، والأوسط تحت الأكبر فحينئذ يعلم دخول الأصغر تحت الأكبر . وهذا هو الشكل الأول . وهو القياس الكامل التام .

فإن عكست كبراه فقط ، صار الأوسط محمولاً في المقدمتين معاً . وهو الشكل الثاني . ولذلك فإن الشكل الثاني يتردد إلى الأول بعكس كبراه .

وإن عكست صغراه فقط صار الأوسط موضوعاً في المقدمتين معاً . وهو الشكل الثالث . ولذلك فإن الشكل الثالث يتردد إلى الأول بعكس صغراه .

وأما إن عكست مقدمتي الشكل الأول معاً حتى صار الأوسط موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى فحينئذ يقع الأوسط في الطرفين والطرفان في الوسط ويتشوش الفظم جداً ، وتتضاعف الحكة فإن التغير في الثاني والثالث إنما وقع في مقدمة واحدة وههنا وقع في المقدمتين معاً . وهذا هو الشكل الرابع . وقد أهملوه لهذا السبب .

واعلم : أن « الشيخ » ذكر في « الكتاب » أن النتيجة تابعة لأخس
المقدمتين في الكمية والكيفية .
واعلم : أنه لا قياس عن جزئيتين . فأما عن سالبين ، فسيأتى
الكلام فيه .

الشكل الأول

شرط كونه منتجاً : أن تكون صفراء موجبة حتى يدخل أصغره فى
الأوسط وأن تكون كبراء كلية ؛ ليتأدى حكمه إلى الأصغر . وظاهر أنه
يلزم من اعتبار هذين الشرطين كون قرائنه المنتجة أربعة .

وههنا أبحاث :

البحث الأول قال الشيخ : إذا كانت الصغرى ممكنة خاصة أو وجودية
لا دائمة ، جاز كونها سالبة لأن سالبها فى حكم الموجبة .
ونقائل أن يقول : المنتج بالذات هو الموجبة ، وأما هذه السالبة فلأتأثير
لها فى الإنتاج .

إلا أن يقال إن هذه السالبة لما كانت مستلزمة لتلك الموجبة التى هى
منتجة فى الحقيقة أطلق « الشيخ » عليها اسم الإنتاج ، على معنى أنها منتجة
بالعرض لا بالذات .

البحث الثانى : إن الأصغر إذا كان داخلاً بالفعل تحت الأوسط ، ثم
كانت الكبرى من القضايا التى لا يكون ثبوت محمولها الموضوعها أو سالبه
عنه ، معلقاً على وصف قائم بالموضوع كانت النتيجة فى هذه الصورة تابعة

للكبرى. مثل قولك : كل ج ب ثم تقول : وكل ب ا لما بالإطلاق العام ، أو بالوجودى اللا ضرورى ، أو بالوجودى اللادائم ، أو بالضرورة المطلقة ، أو بالإمكان العام ، أو الخاص ، أو الأخص . وذلك لأن الكبرى دلت على أن كل ما ينبت له الأوسط ، فإنه يثبت له الأكبر بالجهة المذكورة . فالكبرى والصغرى دلت على ثبوت الأوسط للصغير ، فيلزم أن يثبت الأكبر للصغير بملك الجهة المذكورة فى الكبرى .

البحث الثالث : الصغرى إذا كانت ممكنة . فالكبرى إما أن تكون ممكنة أو وجودية أو ضرورية .

القسم الأول : أن تكون ممكنة وهى كقولنا : بالإمكان كل ج ب وبالإمكان كل ب ا ينتج : بالإمكان كل ج ا لأن الأكبر ممكن للأوسط الذى هو ممكن للصغير . ولما كان الإمكان قريب عند ذهن الذى ، حكم بكونه إمكاناً .

وأنا أقول : الإمكان فى القضية الممكنة ، إما أن يحمل محمولا أو جهة أو مختلطا . فإن كان محمولا ، كان القياس كاملا . وهو قولنا كل ج يمكن أن يكون ب وكل ما يمكن أن يكون ب يمكن أن يكون ا . وكل ج يمكن أن يكون ا .

والفروع الثانى : أن يكون الإمكان جهة لا محمولا . وإذا قلنا : بالإمكان كل ج ب وأردنا كون الإمكان جهة فلا بد ههنا من كون الياء حاصلا بالفعل للجيم ، لئلا لو لم يكن حاصلا لبقى الموضوع خالياً عن المحمول ، فلا يمكن تكون القضية وإذا كان كذلك كان الأصغر داخلا بالفعل تحت الأوسط ، فيكون القياس منقاداً كاملاً .

النوع الثالث : أن تقول : بالإمكان كل ج ب وتريد به كون
الإمكان جهة ، فههنا يكون الأصغر داخلا بالفعل تحت الأوسط ، ثم تقول :
وكل ما يمكن أن يكون ب فإنه يمكن أن يكون ا فههنا القياس أيضاً
ينعقد . لأن المحمول في الصغرى ، هو الباء ، والموضوع في الكبرى هو كل
مالا يمتنع أن يكون ب والباء مندرج فيما لا يمتنع أن يكون ب .

النوع الرابع : أن يكون الإمكان محمولا في الصغرى ، ولا يكون كذلك
في موضوع الكبرى . كقولك : كل ج فله إمكان الباء ، ثم تقول : وكل
ما هو ب فهو ا فهذا يبعد كونه منتهجاً . لأنه لا يمتنع أن يكون الأكبر
مشروطاً بالأوسط . ولما كانت الصغرى ممكنة ، لم يبعد خلو الأصغر عن
الأوسط . وعلى هذا التقدير ، يجب خلوه عن الأكبر ، المشروط بالأوسط .
ويحتمل أن يكون الأكبر غير مشروط بالأوسط ، وإن كان مشروطاً به ،
لكن الأوسط كان حاصلًا للأصغر . فحينئذ يكون الأكبر حاصلًا للأصغر
فيثبت : أن هذه القرينة غير منعقدة .

أما إذا كانت الصغرى ممكنة ، والكبرى وجودية لا ضرورية ،
أو وجودية لا دائمة . فالنتيجة ممكنة خاصة . لأنه من المحتمل أن يكون
الأكبر مشروطاً بالأوسط ، ويكون الأوسط غير حاصل للأصغر ،
فحينئذ لا يكون الأكبر حاصلًا للأصغر . ويحتمل أن لا يكون مشروط
الأكبر ، مشروطاً بالأوسط . وإن كان مشروطاً به ، لكن الأوسط
كان حاصلًا للأصغر . فحينئذ يكون الأكبر حاصلًا للأصغر .

ولإذا احتمل الوجهان ، لم يمكن القطع بالثبوت والانتفاء . فوجب

الحكم بإمكان الثبوت والانتفاء ، وهو الممكن الخاص ، وأما إذا كانت الكبرى ضرورية ، فالنتيجة ضرورية ، لأن الكبرى الضرورية : معناها : أن كل ماثبت له الأوسط — سواء ثبت له الأوسط دائماً أو غير دائم أو بالضرورة ، أو لا بالضرورة — فإنه في جميع زمان وجوده ، يجب أن يكون موصوفاً بالأكبر قبل حصول الأوسط وبعده ، ومعه .

ثم الصغرى دلت على أن الأوسط ممكن الحصول للأصغر ، وكل ما كان ممكناً ، لم يلزم من فرض وقوعه محال . فلنفرض أن الأوسط حاصل للأصغر فعند ذلك الحصول يصير الأصغر ، محكوماً عليه ، بأنه يجب في جميع زمان وجوده ، أن يكون موصوفاً بالأكبر ، قبل حصول الأوسط ومعه ، وبعده . وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون ثبوت الأكبر للأصغر ضرورياً . سواء ثبت له الأوسط أو لم يثبت . فثبت : أن الصغرى الممكنة — سواء كانت سالبة ، أو موجبة مع الكبرى للضرورة — تفتج النتيجة الضرورية .

أما إذا كانت الصغرى ممكنة . والكبرى مطلقة عامة . فالنتيجة ممكنة خاصة . لأن الكبرى المطلقة العامة ، إن صدقت ضرورية ، كانت النتيجة ضرورية . وإن صدقت لا ضرورية كانت النتيجة ممكنة خاصة . والقدر المشترك بين الضروري والممكن الخاص ، هو الممكنة العامة فكانت النتيجة ممكنة عامة .

المبحث الرابع : الصغرى إذا كانت ضرورية ، وكانت الكبرى عرفية . فلما أن تكون عرفية خاصة ، أو عرفية عامة . فإن كانت عرفية خاصة ، لم ينتظم قياس صادق المقدمات . لأن الصغرى الضرورية دلت على أن الأصغر

موصوف دائماً بالأوسط ، والكبرى العرفية الخاصة ، دلت على أن كل ما ثبت له الأوسط ، فإنه موصوف بالأكبر في جميع زمان حصول الأوسط غير موصوف به في جميع زمان الذات . فإذا كان الأصغر موصوفاً بالأوسط في جميع زمان الذات ، يلزم أن يكون موصوفاً بالأكبر في جميع زمان الذات . وقد حكمنا في الكبرى : أن جميع الموصوفات بالأوسط ، موصوفات بالأكبر بشرط اللادائم . فقد وقع التعناقض .

ثم ههنا إشكال : وهو أنه ثبت أن الصغرى الضرورية ، مع العرفية الخاصة لا تنعقد . فيلزم في كل قضية يدخل تحتها الضرورية ، أن لا تنعقد مع الكبرى العرفية الخاصة . لكن الضرورية داخلة تحت العرفية العامة ، الداخلة تحت المطلقة العامة ، الداخلة تحت الممكنة العامة ، فوجب أن لا ينعقد القياس من شيء من هذه الصغريات ، مع الكبرى العرفية الخاصة .

وأيضاً : وجب أن لا ينعقد القياس من الصغرى الضرورية ، مع كل قضية تدخل تحتها العرفية الخاصة . وهى الوجودية اللادائمة ، والوجودية اللاضرورية والعرفية العامة ، والممكنة الخاصة ، والمطلقة العامة ، والممكنة العامة .

وأيضاً : كل قضية تحمل الضرورية ، وكل قضية تحمل العرفية الخاصة ، وجب أن لا ينعقد منهما قياس . وهما المطلقتان والمكنتان والعرفتان . وعلى هذا التقدير ، بضيق أكثر قياسات هذا الشكل .

وجوابه : أنه لا يلزم من وقوع المفارقة ، بين هاتين المقدمتين نظراً إلى خصوصية كل واحد منهما : وقوع المفارقة بين القضايا التى تكونان

داخلتين فيها . فقد زال السؤال . أما إذا كانت الصغرى ضرورية «
والكبرى عرفية عامة ، فالقياس ينفع . لأن الكبرى العرفية ، دلت على
أن الأكبر يدوم بدوام الأوسط ، والصغرى الضرورية دلت على أن الأوسط
ضروري للأصغر ، والدائم للضروري : دائم : فالنتيجة تكون دائمة .

و « الشيخ » ذكر في « الكتاب » : أن النتيجة ضرورية . والحق
ما ذكرناه .

المبحث الخامس : ذكر في « الكتاب » أن النتيجة في جميع القياسات
لهذا الشكل ، تابعة للكبرى إلا في موضعين :

أحدهما : أن تكون الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية ، فإن النتيجة
ممكنة تابعة للصغرى .

والآخر : أن تكون الصغرى ضرورية ، والكبرى عرفية عامة . فإن
النتيجة ضرورية ، كالصغرى .

واعلم : أن النتيجة قد تكون تابعة للصغرى ، في قرائن كثيرة ، سوى
هاتين الصورتين .

أما هاتان الصورتان :

أما الأولى : فإذا كانت الصغرى ممكنة عامة والكبرى وجودية .
فالنتيجة ممكنة خاصة ، فتكون النتيجة مخالفة للقديمتين في الكيفية .

وأما الثانية : فقد ذكرنا أن النتيجة فيها دائمة . وهذه الجملة مخالفة
للجملة الصغرى ، فإنها ضرورية . والجملة الكبرى ، فإنها عرفية عامة .

واعلم : أن تمام الكلام في المختلطات المذكور في كتاب « الآيات
البيّنات »

الشكل الثاني

اعلم : أن المشتركين في ثبوت صفة واحدة ، أو في سلب صفة واحدة ،
قد يكونان متباينين ، وموافقين . فإذا لا يمكن الاستدلال بذلك الاشتراك
لأعلى التباين ولأعلى التوافق . والمختلفان في الصفة العرضية الزائلة قد يكونان
أيضاً متباينين وموافقين ، فذلك أيضاً لا يفيد . وأما المختلفان في الصفة
اللازمة ، فلا بد وأن يتباينا لأن المتساويين في الماهية ، يمتنع اختلافهما في
اللوازم ، فلا جرم صح الاستدلال على التباين .

إذا عرفت هذا ، فنقول إنه قد يكون الاختلاف في المتقدمين ، بالسلب
والإيجاب ، حاصل في الظاهر ، ثم لا ينفقد القياس . وقد لا يكون حاصل في
الظاهر ، وينفقد القياس .

أما الأول : فاعلم أن القضايا السبع التي حكمنا ، بأن سوالبها لا تقبل
العكس ، لا ينفقد منها في هذا الشكل ، من بسائطها ، ولان مختلفاتها .
وهي الوقعية ، والمنتشرة ، والوجودية اللادائمة ، والوجودية اللاضرورية ،
والممكنة الخاصة ، والمطلقة العامة ، والممكنة العامة .

أما في المنتشرة والوقعية والوجودية اللادائمة ، فلأن في هذه الصور
الثلاثة : السلب والإيجاب يصدقان على الشيء الواحد . وإذا كان كذلك ،
امتنع الاستدلال باختلاف السلب والإيجاب على التباين .

فأما في الوجودية اللا ضرورية ، والممكنة الخاصة ، والمطلقة العامة ،
والممكنة العامة ، فلأن صدق السلب والإيجاب معاً ، في هذه القضايا ، على الشيء
الواحد ، وإن لم يكن واجباً لكنه غير ممنوع ، فحيفئذ تميز الاستدلال بذلك
على التباين والتوافق .

وفيه أبحاث :

البعض الأول : إنه إذا كانت إحدى المقدمتين ضرورية أو دائمة ، وكانت
الأخرى غير ضرورية ، أو غير دائمة . فالقياس منمقد ، والنتيجة سالبة ضرورية .
سواء كانت المقدمتان موجبتين أو سالبتين ، أو كانت إحداهما سالبة ،
والأخرى موجبة . وذلك لأن الضرورية محمولة على الضروري بالضرورة ،
ومسلوبة عن غير الضروري بالضرورة . وذلك يقضى سلب أحد الجانبين
عن الآخر بالضرورة . أما إذا كانت إحدى المقدمتين ضرورية ، وكانت
الأخرى قضية تحتمل الضرورة واللا ضرورة . فهذا لا ينتج إلا عند
الاختلاف بالسلب والإيجاب ، وتكون النتيجة ضرورية .

أما لأنه لا بد من الاختلاف بالسلب والإيجاب ، فلأن تلك القضية -
لما احتملت الضرورة - لو لم تكن مخالفة للمقدمة الأخرى ، لكانت بتقدير
كونها ضرورية ، يكون القياس مركباً من مقدمتين ضروريتين ،
متشابهتين في السكيفية . وهو غير منمقد . وأما أن النتيجة ضرورية : فلأن
تلك المقدمة إن صدقت ضرورية ، كان القياس مركباً من مقدمتين ضروريتين
مختلفتين في السكيفية . فتكون النتيجة ضرورية . وإن صدقت اللا ضرورية .
كان القياس مركباً من مقدمتين : إحداهما : ضرورية ، والأخرى : اللا ضرورية .
وقد عرفت : أن النتيجة لهذا القياس ضرورية فثبت : أن هذه النتيجة

ضرورية على كل التقديرات .

البحث الثانى : شرط لإنفاذ هذا الشكل أمران :

أحدهما : اختلاف مقدمتيه بالإيجاب والسلب - وقد تقدم بيانه -

والثانى : كون الكبرى كلية .

ويلزم من رعاية هذين للشرطين كون قرائنه المفتحة أربعة أضرب :

الضرب الأول : من كليتين ، والكبرى سالبة ، وبيانه : بعكس الكبرى ليرتد إلى ثانى الأول .

الضرب الثانى : من كليتين ، والصغرى سالبة ، وبيانه : بعكس الصغرى ، ويجعلها كبرى ، ليرتد إلى ثانى الأول ، ثم عكس النتيجة .

الضرب الثالث : من جزئية موجبة صغرى ، وكلية سالبة كبرى . وبيانه بعكس الكبرى ليرتد إلى رابع الأول .

الضرب الرابع : من جزئية سالبة صغرى ، وكلية موجبة كبرى . وهذا لا يمكن - بيانه : بعكس السالبة الجزئية . لأن السالبة الجزئية لا تقبل العكس . ولا بعكس الموجبة الكلية لأنها تنعكس جزئية . ولا قياس عن جزئيتين ، فلا جرم بينوه بالاقتراض . وهو مشهور .

وعندى طريق آخر فى بيان هذه الأضراب : أما فى بيان الضربين الأولين : فهو أن المحمول لما كان ثابتاً لسكالية أحد الطرفين ومسلوباً عن كلية طرف الآخر ، كان بين الطرفين منافاة لا محالة . وأما الضربان

الآخران : فهو أنه لما كان المحمول مسلوباً عن الأكبر ، وموجباً على بعض الأصغر ، أو كان موجباً على كل الأكبر ، ومسلوباً عن بعض الأصغر ، كان بين الأكبر وبعض الأصغر - لا محالة - منافاة . فيتعين كون النتيجة سالبة جزئية .

البحث الثالث : قال في « الكتاب » : « والحكم في الجهة السالبة » وأقول : هذا إنما يقال في الأقيسة المختلطة ، لا في البسيطة . ثم إن هذا الكلام في المختلطات ليس بحق ، لما بيننا أن القياس إذا كان مركباً من سالبة وجودية ، وقضية أخرى موجبة ضرورية ، فالنتيجة تكون سالبة ضرورية . فعلى هذا لا تكون العبارة في الجهة السالبة .

البحث الرابع : قد ذكرنا : أن القضايا السبع لا ينفقد منها هذا القياس لا بسيطاً ولا مختلطاً . فأما الضرورية والدائمة فينفقد القياس عنهما ، بسيطاً ومختلطاً . وتكون النتيجة في الضروريتين : ضرورية . وفي الدائمتين : دائمة . وما يكون مركباً من الضرورية والدائمة : دائمة .

وأما القياسات المركبة من مقدمتين ، إحداها : ضرورية ، والأخرى : لإحدى تلك السبع التي لا تقبل العكس ، فالنتيجة ضرورية . وأما من مقدمتين . إحداها : دائمة ، والأخرى : لإحدى تلك السبع . فالنتيجة دائمة .

بقى لنا من مختلطات هذا الشكل أقسام ثلاثة :

القسم الأول : ما يتركب من العرفيتين وهو أربعة : اثنان بسيطتان - وحال النتيجة فيهما ظاهر - واثنان مختلطتان من العرفية العامة والخاصة . والنتيجة عرفية عامة .

القسم الثاني : أن تكون إحدى تلك السبعة صغرى ، وإحدى

العرفيتين كبرى . فنقول : الصغرى إن كانت ممكنة عامة ، أو خاصة ، كانت النتيجة مع الكبرى العرفية - عامة كانت أو خاصة - ممكنة عامة . لأن هذه الكبرى إن كانت سالبة ، أفادت أن الأوسط والأكبر لا يجتمعان .

فإذا دلت الصغرى الممكنة ، على جواز اتصاف الأصغر بالأوسط ، وجب الحكم . لجواز خلو الأصغر عن الأكبر في تلك الحالة ، استدلالاً بالإمكان المنافي على إمكان الانتفاء ، ثم لأنه من المحتمل أن يكون ذلك الانتفاء ضرورياً ، وأن لا يكون . والمشارك هو الإمكان العام . وإن كانت هذه الكبرى موجبة ، فهي تفيد أن الأكبر لا ينفك عن الأوسط ، فإذا حكما في الصغرى الممكنة ، بجواز خلو الأصغر عن الأوسط ، وجب أيضاً في تلك الحالة جواز خلوه عن الأكبر ، استدلالاً بجواز الخلو عن اللازم ، على جواز الخلو عن الملزوم . واحتمال أن يكون ذلك الخلو واجباً ، أو غير واجب قائم . والمشارك هو الإمكان العام .

وأما إن كانت الصغرى إحدى الخمسة الباقية - أعني المطلقة العامة والوجوديتين والوقيتين - فالنتيجة مطلقة عامة .

أما إن كانت العرفية سالبة ، فهي تفيد أن الأوسط والأكبر لا يجتمعان وهذه الصغريات الخمسة تفيد اتصاف الأصغر بالأوسط ، فيلزم من اتصاف الأصغر بالأوسط المنافي للأكبر ، خلوه عن الأكبر ، استدلالاً لحصول المنافي على حصول الانتفاء . ثم احتمال كون ذلك الانتفاء واجباً أو غير واجب قائم . والمشارك هو الإطلاق العام ، وإن كانت موجبة فهي دالة على أن الأكبر لا ينفك عن الأوسط . والصغريات دالة على خلو الأصغر عن الأوسط .

ففى تلك الحال ، وجب خلوّه عن الأكبر ، استدلالاً بالخلو ، عن اللازم على الخلو ، عن الملزوم . ثم احتمال كون الخلو واجباً أو غير واجب ، قائم والمشارك هو الإطلاق العام .

القسم الثالث : أن تجعل إحدى العرفيتين صفري ، وإحدى السبعة المذكورة كبرى . فنقول : إن شيئاً من هذه القرائن غير منتج ، لأن بالطريق الأول الذى ينفاه فى القسم الثانى ، يظهر أنه لا شىء من الأكبر بأصغر ، أو بالإمكان العام ، أو بالإطلاق العام . ومقصودنا : أن نبين أنه لا شىء من الأصغر بأكبر . ومعلوم أن السالبة الممكنة العامة ، والمطلقة للعامة لا تنعكس . فلا جرم لا يحصل المطلوب . فهذا ما نقوله فى هذا الباب .

وذكر « الشيخ » فى الكتاب ، فى اختلاط الممكن والعرفى العام : أنه إن كان هذا العرفى سالباً ، فقد ينعكس القياس . لأنه يرجع بالعكس أو بالافتراض إلى الشكل الأول ، وأما إن كان موجباً لم يكن قياساً .

وبالجملة : عند « الشيخ » يختلف الحال بسبب كون هذه العرفية سالبة أو موجبة وعندنا : الحال يختلف بسبب كونها صفري أو كبرى .

الشكل الثالث

شرط إنتاجه أن تكون الصفري موجبة أو فى حكمها . ولا بد من كل . أيهما كان . وحينئذ تكون قرائنها المنتجة ستة ، وتكون نتائجها جزئية . لأنه إذا اجتمع أمران فى محل واحد ، حصل بينهما التقاء . فأما خارج ذلك الموضع ، فلا بدرى ، هل يحصل ذلك الالتقاء أم لا ؟ فلا جرم كان المتيقن هو الالتقاء الجزئى ، فكانت هذه النتائج جزئية - لا محالة - فنقول : الصفري الموجبة . إما أن تكون كلية أو جزئية . فإن كانت كلية

أمكن جعل المحصورات الأربع كبرى لها، أما إذا كانت كبراهما كلية، موجبة كانت، أو سالبة. فإنها ترجع إلى الأول بعكس الصغرى. فتكون النتيجة فيها كافي الأول.

وأما إذا كانت الكبرى جزئية موجبة، فالنتيجة ههنا جزئية موجبة، وتكون الجهة كافي الأول.

أما بيان أنه لا بد من النتيجة الجزئية الموجبة: فلأننا نجعل عكس كبراه، صغرى، ونجعل صغراه، كبرى. فينتج: جزئية موجبة، ثم نعكسها أيضا جزئية موجبة.

وأما بيان الجهة: فبالافتراض. فإذا قلنا: كل ب ج وبعض ب ا فنقول: ليكن بعض ب الذي هو ا د فيكون كل د ا ثم نقول: كل د ب وكل ب ج فكل د ج ويقرن إليه وكل د ا ينتج: بعض ج ا.

والجهة ما توجهه جهة. قولنا: كل د ا الذي هو جهة بعض ب ا ومنهم من جعل جهة هذه النتيجة، تابعة لجهة الصغرى. قالوا: لأننا نجعل الصغرى كبرى عند عكس الكبرى، فيكون الحكم لجهتها، ثم يعكس، فتكون تلك الجهة بعد العكس باتية. إلا أن هذا خطأ. لأن العكس لا يحفظ الجهات.

أما إن كانت الكبرى سالبة جزئية، كقولك: كل ب ج وبعض ب ليس ا فالنتيجة: بعض ج ليس ا فهمها لا يمكن بيان أصل النتيجة بالعكس، بل بالخلف والافتراض. أما الخلف: فهو أنه إن كذب ليس بعض ج ا فكل ج ا فكان كل ب ج وكل ب ا وكان ليس كل ب ا. هذا خلف. وأما الافتراض فبان نقول: لكن البعض الذي من ب ليس ا د

قلًا شيء من دائمه يتمه . وأما بيان الجهة فما توجه الكبرى على ما بينا
في الضرب الثالث . أما إذا جعلنا الصغرى جزئية موجبة ، فالكبرى
لما أن تكون موجبة - كلية أو سالبة كلية - ويرتد إلى الأول بمكس
للصغرى . فظهر فيه : أن العبارة في الجهة كما في الأول .

لمشارة : أما المتصلات فقد يتألف منها أشكال ثلاثة كما في الحملات .
فإن كان الأوسط تالياً في الصغرى ، مقدماً في الكبرى ، فهو الأول . وإن كان
تالياً فيهما ، فهو الثاني . وإن كان مقدماً فيهما فهو الثالث والأحكام والشرائط
ما تقدم . وقد تقع الشركة بين حملية وبين منفصلة - كقوله : الاثنان ، عدد ،
وكل عدد إما زوج وإما فرد . وقد تشترك منفصلة مع حمليات . كقوله :
لما أن يكون ب ا و ج أو د . وكل ب و ج ود : هو . فكل ا هو .

وقد تقترن المتصلة مع الحملية . وأقرب أقسام هذا التقسم إلى الطبع : أن
تكون الحملية تشارك تالي المتصلة الموجبة على أحد أنحاء شركة الحملات ،
فتكون النتيجة متصلة . مقدمها ذلك المقدم نفسه ، وتاليها نتيجة التأليف
من التالي ، الذي كان مقترناً بالحملية .

مثاله : إن كان كل ا ب وكل ج د ، وكل د ه ، ينتج : إن كان ا ب
فكل ج ه . وعليك أن تعد متائر الأقسام مما علمته . وقد يقع مثل هذا
التأليف من متصلتين تشارك تالي إحداهما تالي الأخرى ، إذا كان ذلك
التالي متصلاً أيضاً . ويكون قياسه هذا القياس .

لمشارة : مهذا قياس يخالف سائر القياسات في أمور . مثال ذلك القياس :

هو قولهم : ج مساوى لب وب مساوى لد ، فنجيم مساوى لمساوى د
ومساوى المساوى : مساوى ، فنجيم مساوى لد .

وأما تلك الأمور :

فأحدها : إن قولك : ج مساوى لب . المحمول فيه : قولك مساوى
لب . فإذا قلت : وب مساوى لد .

فالموضوع ههنا ليس تمام المحمول هناك فلم يتكرر الأوسط .

وثانيها : إنك إذا قلت فى المقدمة الثانية : وب مساوى لد ، فالمحمول
ههنا قولك : مساوى لد . فالنتيجة عبارة عن موضوع الصغرى ، ومحمول
الكبرى . لكن النتيجة التى ذكرتها ليست كذلك ؛ لأنك قلت فى
النتيجة : فنجيم مساوى لمساوى د ، فضممت بعض الأوسط إلى الأكبر ،
وجعلت المحمول محمول النتيجة .

وثالثها : إن هذا النظم لا يجرى إلا فى هذه الصورة . فإنك تقول : السواد
مخالف للبياض ، والبياض مخالف للسواد ، فالسواد مخالف لمخالف السواد .
فإن لزم أن يكون مخالف المخالف مخالف ، لزم أن يكون السواد مخالفاً
لنفسه ، بل هذا النظم لا يجرى فى هذه الصورة أيضاً . لأن مساوى لب
وب مساوى لـ ا ، فـ ا مساوى لمساوى ا فيلزم : أن يكون الألف مساوى
لنفسه . وذلك محال .

إشارة : الشرطية الموضوعية فى القياس الاستثنائى . إن كانت متصلة
فإن استثنى عين المقدم ، أنتج عين التالى ، أو استثنى نقيض التالى ، أنتج

نقيض المقدم . وكل ذلك تحقيقاً للزوم . وأما استثناء نقيض المقدم ، أو عين التالي فإنه لا ينتج . لاحتمال كون التالي أعين من المقدم . وإن كانت منفصلة فهي إن كانت مانعة من الجمع والخلو ، وكانت ذات جزئين ، تنتج نتائج أربعة . لأن استثناء عين أى واحد منهما كان ، ينتج نقيض الباقي . واستثناء نقيض أيهما كان ، ينتج : عين الباقي . وأما إن كانت ذات ثلاثة أجزاء ، فاستثناء عين أيها كان ينتج نقيض الباقيين . واستثناء نقيض أيها كان ، ينتج أحد الباقيين .

ثم لا يزال يستوفى الاستثناءات ، حتى يبقى قسم واحد . وأما إن كانت مانعة من الخلو فقط ، فاستثناء عين أيهما كان ، لا ينتج شيئاً لأن عين أيهما كان يوجد مع وجود الآخر ومع عدمه . ولكن استثناء نقيض أيهما كان ، ينتج وجود الآخر . لأننا بينا : أنه يمنع ارتفاعهما ، فإذا ارتفع أحدهما وجب كون الآخر باقياً . وأما إن كانت مانعة من الجمع فقط ، فاستثناء نقيض أيهما كان ، لا يفيد . لما بينا : أن نقيض أيهما كان ، يوجد مع وجود الآخر ومع عدمه . ولكن استثناء وجود أيهما كان ، ينتج عدم الآخر ، لما بينا أن اجتماعهما محال . فوجود أيهما كان ، يدل على عدم الباقي .

إشارة : قياس الخلف مركب من قياسين : أحدهما : اقتراني . والآخر :

استثنائي . مثاله : إن كذب قولنا ليس كل ج ب صديق نقيضه ، وهو كل ج ب وكيان حقاً أن كل ب د ينتج : لأن كذب قولنا ليس كل ج ب كمان

حتماً إن كل ج د ثم يحمل هذه النتيجة مقدمة شرطية لقياس استثنائي ،
ويستثنى نقيض تاليها . فينتج : نقيض مقدمها .
هذا بيان صورة قياس الخلف .

وأما بيان مادته فهو الاستدلال بامتناع لازم أسد النقيضين ، على
امتناع ذلك النقيض ، وبامتناع ذلك النقيض على أن الحق هو النقيض
الآخر ، أو ما يكون داخل فيه . وأما إن رد الخلف إلى المستقيم ، كيف
يكون ؟ فداره على أخذ نقيض النتيجة المخالفة وتقرينه مع المقدمة الصادقة
التي لا شك فيها ، المنتج : نقيض الحال على حاله .

وبالله التوفيق .

—————

النهج السادس

في

البرهان والمغالطات

إشارة : القياس إن كان مؤلفاً من المقدمات اليقينية كان برهانياً .
وإن كان مؤلفاً من المشهورات والمسلمات ، كان جدلياً . وإن كان من
المظنون والمقبولات كان خطابياً . وإن كان من المشبهات بالأوليات
كان سوفسطائياً (١) . وإن كان من المشبهات بالمشهورات ، كان مشاعبياً .

(١) السوفسطائيون هم جماعة من معلمى اليونان ، فى القرن الخامس
قبل الميلاد ، وكانوا يدرسون الفلسفة ويقومون بسلوك الناس على الخير
والبعد عن الشر ، بحسب ما يتراءى لهم عن الخير والشر ، وكانوا
يقولون : ان الانسان قادر على ان يفعل الخير أو أن يفعل الشر ، والعرف
ليس قدراً الهياً لازماً ، بل هو من صنع الناس ، وهم قادرون على
تغييره .

واشتهر منهم : بروتاجوراس — جورجياس — بروديكوس —
هيباس . وكانوا يطوفون المدن والقرى لتعليم الخطب البليغة اللبقة
الدعما بالحجج المنطقية المقتنعة ، ولتعليم الحرف الصناعية المحترمة .
والمعرفة — عندهم — تنشأ من المشاهدات بالحسن . ولأنها تختلف من
رائى الى آخر قالوا : ليس من حقائق ثابتة . وشكوا فى وجود « الاله »
لهذا العالم المحسوس ، لأن « الاله » لا يشاهد ولا يدرك بالحواس .
ويرى السوفسطائيون أن الأخلاق ليست من الدين ، بل هى من صنع
البشر وهم قادرون على سن قوانين أخلاقية تحقق لهم الأمن والسعادة .
ويرون أن الدين ليس من الآلهة بواسطة الانبياء ، بل الدين بدعة من
الناس ، لخوفهم من المجهول .

قال « بروتاجوراس » :

« ان الانسان هو معيار الأشياء . معيار حقيقة ما يوجد منها ،
ومعيار زيف ما لا يوجد . أما بالنسبة للآلهة فليس بوسعى ان أعرف ان
كانوا موجودين أم غير موجودين . فدون ذلك عقبات جمة هو غموض
الموضوع وقصر الحياة » .

فالسوفسطائي بإزاء الحكيم ، والمشاغبي بإزاء الجمدى ، وإن كان من الخيالات كان شعرياً .

إشارة : المطلوب بالبرهان . قد يكون ضرورة الشيء ، وقد يكون إمكان الشيء ، وقد يكون مجرد وجوده من غير اعتباره ضرورته ولا إمكانه . كما قد يتعرف عن حالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها . وكل جنس من هذه المطالب ، فله مقدمات تخصه . والمبرهن ينتج الضروري من الضروري ، والممكن الأكثرى من الممكن الأكثرى ، والأقل من الأقل . ويستعمل في كل باب ما يليق .

ولا يلتفت إلى من يقول : المبرهن لا يستعمل إلا الضروريات . بل قد ذكر بعض المحصلين ذلك ، لئلا يفتن غرضان :

أحدهما : إن المطلوب الضروري يستنتج في البرهان من الضروري ، وفي غير البرهان قد يستنتج من غير الضروري .

الثاني : إن صدق مقدمات البرهان في كونها ضرورية ، أو ممكنة :

=

وقال « هيباس » :

« ان العرف طاغية مفروض حكمه على البشر ، وغالبها ما يضطرننا لصنع أشياء كثيرة ضد طبيعتنا » .

وقال « أرخيلوس » :

« ان كل الخصائص الأخلاقية انما تنبع من العرف ، وليس من الطبيعة » .

وقال أيضا :

« ان الطبيعة في جانب الأقوى ، وأن القوة هي الحق ، وأن الرجل القوى سيحطم قيود العرف ويجعل من نفسه سيدا يسيطر على الضعفاء » .

ضرورى . لأن ثبوت الضرورة للضرورى ضرورى ، وثبوت الإمكان للممكن ضرورى .

واعلم : أن الذاتى المقوم لا يمكن أن يكون مطلوباً بالبرهان ، لأن المقوم بين الثبوت ، والبين لا يكون مطلوباً بالبرهان ، بل الذاتى بالمعنى الثانى يكون مطلوباً . وأما محمول مقدمات البرهان فيمكن أن يكون ذاتياً بالوجهين . إلا أنه لا يمكن أن يكون غمولى المقدمتين معاً ذاتياً مقوماً . لأن الأكبر إذا كان مقوماً للوسط المقوم للأصغر . ومقوم المقوم مقوم — فحينئذ يرجع إلى أن يكون الأكبر مقوماً للأصغر — وذلك محال . فإذن لا يمكن أن يكون المحمول ذاتياً مقوماً إلا فى إحدى المقدمتين .

إشارة : أجزاء العلوم البرهانية ثلاثة : المبادئ ، والموضوعات ، والمطالب .

أما المبادئ : فهى الحدود والمقدمات التى تؤلف منها قياساته . وتلك المقدمات إما أن تكون واجبة القبول ، أو مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم الذى يصدر فى العلم ، وإما مسلمة فى الوقت إلى أن تبين ، مع أن فى نفس المعلم شكاً فيه . أما الحدود فمثل الحدود التى تورد لموضوع الصناعة وأجزائه وأعراضه الذاتية ، وأما الموضوع فهو الأمر الذى يبحث فى ذلك العلم عن الأحوال المعارضة له من حيث إنه هو .

وأعلم أن موضوع العلم إما أن يكون داخلاً فى موضوع العلم الثانى أو مبايناً له . أما الأول وهو أن يكون أحدهما أعم من الآخر فذلك يقع على وجوه :

أحدها: أن يكون الأعم جنساً للأخص مثل علم المجسات. تحت علم الهندسة .
وثانيها: أن يكون الموضوع قد أخذ في إحداها مطلقاً، وفي الآخر مقيداً .
ثالثها: خاص . مثل علم الأكر المتحركة ، تحت علم الأكر .

وآثارها: أن يجتمع الوجهان ويكون أحدهما أولى باسم الموضوع تحت
الآخر . مثل : علم المناظر ، تحت علم الهندسية .

ورابعها: أن يكون موضوع أحد المعلمين مبايناً لموضوع العلم الآخر
الملكه ينظر فيه من حيث هو، عرضت له أعراض خاصة لموضوع العلم الآخر .
مثل الموسيقى ، تحت علم الحساب .

واعلم: أن مبادئ العلم الجزئى إنما يبرهن غالباً في العلم الكلى الذى فوقه،
وقد يبرهن مبادئ العلم الكلى الفوقانى في العلم الجزئى التحققانى نادراً ، لكن
بشرط أن لا يقع الدور ، ثم لا يزال مبادئ العلم الجزئى مبرهنات في العلم
الكلى الفوقانى، إلى أن ينتهى إلى العلم الذى هو موضوعه الموجود من
حيث هو موجود ، ويبحث عن لواحقه الذاتية وهو العلم المسمى بالفلسفة
الأولى . وأما الموضوعات المتباينات ، فقد يكون المتباينان بالذات ، مثل
علم الطب ، فإن موضوعه بدن الإنسان ، وعلم الهيئة موضوعه بسائط
العالم . وقد يتنافيان بالصفات ، مثل : الطب والأخلاق .

إشارة : الحد الأوسط لابد وأن يكون علته لتصديق ثبوت الأكبر
للاصغر ، فإن كان مع ذلك علة لثبوت الأكبر في نفسه فهو برهان اللزم ،
وإن لم يكن كذلك فهو برهان الإن : وههنا دقيقة وهى أنه ليس من شرط
برهان اللزم أن يكون الأوسط علة لوجود الأكبر ، بل أن يكون علة لحصول
الأكبر في الأصغر ، سواء كانت علة لوجود الأكبر في نفسه أو لم تكن .

بل يجب أن تعلم أنه كثيراً ما يكون الأوسط معلولاً للأكبر ، لكنه
يكون علة لوجود الأكبر في الأصغر .

إشارة : من أمهات المطالب : مطلب هل الشيء موجود في نفسه ؟ أو هل
الشيء موجود له كذا ؟ ومنها مطلب ما . فقارة يطلب به ماهية الشيء وتارة
مفهوم الاسم : قال : ومطلب «ما» ؟ بحسب الاسم ، مقدم على مطلب «هل» ؟
فإنه ما لم يعرف مدلول الاسم لا يمكن طلب وجوده ، ثم إذا صح كون
الشيء موجوداً صار ذلك نفسه حداً لذاته أو ربما . ومنها مطلب أى شيء ؟
ويطلب به تمييز الشيء عما يشاركه في الشئئية أو في بعض المقومات . ومنها
مطلب لم الشيء ؟ وهو يطلب ثلاثة أشياء : الحد الأوسط . إذا كان الغرض
حصول التصديق فقط ، أو السبب المقتضى لحصول الأكبر في الأصغر ،
وكان المطلوب سبب كون الشيء في نفسه ممكناً . ولا شك في أن هذا المطلب
بعد مطلب هل بالقوة وبالفعل . ومن المطالب كم الشيء ؟ وأين الشيء ؟
ومتي ؟ لكنه قد يستغني عنها بمطلب هل المركب إذا نطن لذلك الحكم
والكيفية والمتى والأين ، ولم يعلم ثبوته لذلك الموضوع ، فإن لم يطن لذلك
لم يقم ذلك المطلب مقام هذه ، وكان مطلباً خارجاً .

إشارة : الغلط في القياس إما أن يقع لأن المدعى قياساً لا يكون قياساً
في نفسه ، أو إن كان قياساً في نفسه لكنه ينتج غير المطلوب . أما الخلل
في القياس فإما أن يكون في مادته أو في صورته . أما الخلل في الصورة ،
فإن لا تحصل الشرائط المعقبة في كون الشكل منتجاً . وأما الخلل في
المادة - وهي المقدمات - فإما أن يقع بسبب اللفظ أو بسبب المعنى ، أما الذي
بسبب اللفظ فمن وجوه :

أحدها : أن تكون المقدمات كاذبة ، فإن جملة بحيث تصدق
اختلت صورة القياس .

وثانيها : المصادرة على المطلوب الأول . وذلك إذا كان حدان من
حدود القياس هما اسمان لمعنى واحد .

وثالثها : أن يقع الغلط بسبب الانتقال من لفظ الجمع إلى كل واحد ،
فيجعل ما يكون لكل واحد كائناً لكل ، وبالعكس ، كما يقال : لما كان
لكل واحد من الحوادث أول ، لزم أن يكون لكل أول .

ورابعها : ما يظن أن الكلام إذا صدق مجتمعا وجب أن يصدق منفردا ،
كمن يظن أنه إذا صح أن يقول : كان « امرؤ القيس » شاعراً ، صح أن امرأ
القيس كان منفرداً ، وأن امرأ القيس شاعر مفرد ، فيحكم بأن الميث شاعر .
وأيضاً : إذا صح أن الخمسة زوج وفرد اجتماعاً ، صح أنها زوج وأنها فرد .

واعلم : أن « الشيخ » أبطل هذه الاعتبارات في « باريمينياس » (١) في
كتاب « الشفاء » بوجوه قوية . فلا أدري لم يرجع إلى تصحيحها وإيرادها في
هذا الكتاب ؟ وأما الأغلاط الواقعة بسبب المعنى الصرف ، فمثل ما يقع بسبب
إيهام العكس ، وبسبب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ، وبأخذ لاحق
الشيء مكان الشيء ، وبأخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل ، ولغفال توابع الحمل .
فهذا هو الإشارة إلى معاهد الأغلاط ، ومن احترز عنها كان آمناً من
الغلط ، في الأكثر . والله أعلم بالصواب .

تم منطلق « لباب الاشارات والتنبهات »
والتكلان على رب الأرض والسموات .

(١) هذه الكلمة يونانية . والامام الرازي أفرد لها فصلاً في كتابه
« شرح عيون الحكمة » في الجزء الأول — وعيون الحكمة تأليف ابن سينا —
ويطلب من مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة .

الطبيبات

(تمهيد) (١) :

اعلم : أن أكثر مسائل هذا الكتاب من الطبيعيات والإلهيات فيها أبحاث دقيقة وأسرار عميقة ، استقصينا ذكرها في شرحنا لهذا الكتاب (٢) ، فليطلب الطالب منا في هذا الكتاب تلخيص ما في ذلك الكتاب ، صح أم فسد ، إلا ما شاء الله من الزيادات . وبالله التوفيق .

النظ الأول

في

تجوهر الأجسام

المسألة الأولى

في

نفى الجزء الذي لا يتجزأ

الأجسام البسيطة قابلة للقسمة . وتلك القسمة إما أن تكون بالفعل أو بالقوة . وعلى التقديرين فهي متناهية أو غير متناهية . فالاحتمالات أربعة :

أحدها : أن الأجسام مركبة من أجزاء موجودة بالفعل متناهية وكل واحد منها لا يقبل القسمة لا في الوجود ولا في الوجود ، وهذا باطل . لأن كل متجزئ فلا بد وأن يتميز جانب يمينه عن جانب يساره ، فيكون

(١) القول في الطبيعيات والالهييات . اعلم أن أكثر ... الخ : ص

(٢) يقصد كتاب الاشارات لابن سينا .

منقسماً . ولأن الصفحة المركبة من الأجزاء التي لا تقبضىء إذأ وقع الضوء على أحد وجهيها ، فالجانب المستضيء غير الجانب المظلم ، فيقسم .

وثانيها : أنها مركبة من أجزاء موجودة بالفعل غير متناهية ، وهذا باطل . لأن كل كثرة فالواحد منها موجود بالفعل ، فمجموع اثنين منها ، إن لم يكن أعظم من الواحد ، لم يكن تركيبها مفيداً للمقدار ، وإن كان أعظم فحيثما كان أكثر عدداً كان أكثر مقداراً ، فيلزم أن تكون نسبة المقدار إلى المقدار ، كنسبة العدد إلى العدد ، لكن نسبة ذلك المقدار إلى مقدار هذا الجسم المحسوس ، نسبة مقدار متناه إلى مقدار متناه ، ونسبة المقدارين كنسبة العددين . فنسبة ذلك العدد إلى عدد هذا الجسم المحسوس ، نسبة عدد متناه إلى عدد متناه ، فهذا الجسم المحسوس يجب أن يكون مركباً من عدد متناه .

تذنيبه : لما ثبت أنه يجب أن لا يكون الجسم مؤلفاً من مفاصل غير متناهية ، وثبت أنه لا يجب أن يكون مؤلفاً من مفاصل متناهية ، لزم إمكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل ، بل هو في نفسه كما هو عدد الحس ، ومع ذلك فهو ممكن الانفصال ، ثم ذلك الانفصال لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا لأحد أمور ثلاثة : القطع ، واختلاف العرضين كما في البلقة ، والوهم إن امتنع الفلك لسبب .

تذنيب : ولما كان كل متعيز ، فإنه يتميز جانب يمينه عن يساره أبداً ، وجب أن تكون القسمة الوهمية ذاهبة ، إلى غير النهاية .

تنبيه : ولما ثبت أن كل مسافة منقسمة، كانت الحركة إلى نصفها، نصف الحركة إلى آخرها . فكل حركة وكل زمان هو منقسم أبداً .

المسألة الثانية

في

اثبات الهيولى

ثبت أن الجسم واحد في نفسه ، فإذا انفصل فقد بطلت تلك الهوية . وحادث هويتان . وكل حادث فإنه مسبوق بإمكان حدوثه ، وذلك الإمكان يستدعي محلاً ، فالجسمية محل . وعليه سؤالان :

الأول : إنك أثبت هذا الحل بناء على كون الجسم قابلاً للانفصال . لكن الفلك لا يقبل الانفصال ، فكيف ثبت له هذا الحل ؟

جوابه : لما دل قهول هذه الأجسام للانفصال على كون جسيميتها حالة في الحل ، والحال في الحل مفتقر إلى الحل ، فهذه الجسمية مفتقرة إلى الحل ، والأجسام بأسرها متساوية في الجسمية ، والمتساويات في الماهية يجب استوائها في الأحكام ، فيلزم افتقار جميع الجسيمات إلى الحل .

السؤال الثاني : لم لا يجوز أن يقال : هذه الأجسام المحسوسة متركبة من أجزاء يتميز كل واحد منها عن الآخر تميزاً بالفعل ، ثم كل واحد من تلك الأجزاء وإن كان قابلاً للقسمة الوهمية لكنه لا يكون قابلاً للقسمة الانفصالية ، وعلى هذا التقدير ما يقبل الانفصال ، لا يكون واحداً في نفسه ، وما يكون واحداً في نفسه . فإنه لا يقبل الانفصال ، فبطل ما بنيتهم

— ٩٢ —

عليه دليلكم في أن الجسم الذى يكون واحداً في نفسه ، فإنه قد يعرض له الانفصال ؟

جوابه : لما سلمتم أن كل واحد من تلك الأجزاء يقبل القسمة الوهمية ، وجب أن يقبل القسمة الانفصالية . وذلك لأننا نفرض جزئين ، متماثلين في تمام الماهية من تلك الأجزاء وكل واحد من نصفي أحد الجزئين يتساوى كل واحد من نصف الجزء الآخر في تمام الماهية ، فكما يصح على نصفي الجزء الواحد أن يتصلا اتصالاً رافعاً للعدد ، كذلك وجب أن يصح على النصف من هذا الجزء أن يتصل بالنصف من ذلك الجزء ، اتصالاً رافعاً للعدد ، وكما صح على النصف من هذا الجزء أن يباين النصف من ذلك الجزء مباينة رافعة للوحدة ، وجب أن يصح على نصفي الجزء الواحد أن يتباينا ويفصلا . اللهم إلا أن يكون المانع من خارج . وإذا ثبت ذلك ، ثبت أن ما كان متصلاً في نفسه ، فقد يعرض له الانفصال .

تذنب : قد بان أن المقدار والجرمية حالان في محل ، وأنه ليس لذلك المحل مقدار البهية . والشئ الذى لا مقدار له في نفسه ، تكون نسبه جميع المقادير إليه على السوية ، فلا يستبعد أن يتبدل المقدار الصغير بالمقدار العظيم من غير حدوث خلاء في الداخل ، وانضمام جسم إليه من الخارج ، بالعكس .

المسألة الثالثة

في

امتناع خلو الجرمية من الهيولى

وبرهانه : أنه مبنى على مقدمة . وهى وجوب تنهاى الأبعاد (١) .

وهى من وجوه :

(١) تنهاى الأبعاد . وبرهانه أنه مبنى على مقدمات أحدها . الخ .

أحدها : أنه إن أمكن وجود أبعاد غير متناهية ، أمكن أن يخرج من مبدأ واحد امتدادان غير متناهيين ، لا يزال البعد بينهما يتزايد .

وثانيها : إن أمكن أن يخرج عن مبدأ واحد امتدادان غير متناهيين ، لا يزال البعد بينهما يتزايد ، أمكن أن يحصل ذلك التزايد بقدر واحد من التزايدات . مثل : أن يكون البعد الأول ذراعاً والثاني ذراعين والثالث ثلاثة أذرع . وهلم جرا إلى ما لا نهاية له .

وثالثها : لأن على هذا التقدير يكون قدر كل بعد ، بحسب وقوعه في مرتبة الأعداد . مثلاً : البعد الخامس يكون خمسة أذرع ، والسادس ستة أذرع . وهكذا إلى ما لا نهاية له .

لذا ثبتت هذه المقدمات ، فنقول : لو امتد البعد إلى غير النهاية ، لحصلت هناك أبعاد غير متناهية يزيد كل واحد منها على ما تحته بذراع واحد ، وتلك الذراعات مجتمعة في بعد واحد ، فهناك بعد واحد مشتمل على ذراعات غير متناهية ، مع كونه محصوراً بين حاصرين . هذا خلف .

ولقائل أن يقول : البعد إنما يكون مشتملاً على جميع الأبعاد ، أن لو كان ذلك البعد أجزاء الأبعاد ، وكونه أجزاء الأبعاد لا يمكن فرضه إلا عند فرض الأبعاد متناهية . هذا خلف . فتفتقر صحة الدليل إلى صحة المدلول . وذلك باطل .

ثم نقول : ثبت أن الأبعاد متناهية . وكل متناهٍ يحيط به حد أو حدود . وكل ما كان كذلك فهو مشكل بشكله . فثبت : أن الجسمية يلزمها الشكل .

في الوجود . فنقول : ذلك للزوم إما أن يكون لنفس الجسمية ، أو لما يكون حالاً فيها ، أو لما يكون محلاً لها ، أو لما لا يكون محلاً لها ولا حالاً فيها . لا جائز أن يكون لنفس الجسمية ، لأن الجزء من الجسمية يساوى كلها في كونها جسمية ، فلو كان المقتضى لذلك الشكل هو نفس الجسمية ، لزم أن يكون شكل الجزء مساوياً لشكل الشكل . وهو محال . ولا جائز أن يكون لأمر حال في الجسمية ، لأن ذلك الحال إن لم يكن لازماً للجسمية ، امتنع أن يكون سبباً للشكل الذي يكون لازماً للجسمية ، وإن كان لازماً للجسمية عاد السؤال في كيفية لازمه . ولا جائز أن يكون لا لأمر حال في الجسمية ولا محل لها ، لأن كل مشكل فهو يقبل القسمة الانفصالية — على ما تقدم برهانه — فالجسمية وحدها من غير هيولائها تقبل القسمة . هذا خلف — هل ما تقدم — فلم يبق إلا أن يكون ذلك للزوم بسبب المحل ، وإذا كانت الجسمية لا تنفك عن الشكل البتة — والشكل لا يحصل إلا بسبب المحل ، وجب أن لا تنفك الجسمية عن المحل .

فإن قيل : قولكم لو كان الشكل لنفس الجسمية . لكان شكل الجزء مساوياً لشكل الشكل ، منقرض على مذهبكم بالفلك ، فإن الشكل يقتضى طباعه كونه بسيطاً ، فيكون طبع الشكل وطبع الجزء واحداً ، ومع هذا لا يلزم أن يكون شكل جزء الفلك مساوياً لشكل كله .

الجواب : لأنه لو لا مانع حصل ، وإلا لزم أن يكون شكل جزء الفلك مساوياً لشكل كله . وذلك المانع هو أن يكون وجود الكل سابقاً على وجود الجزء في الجسم البسيط ، فلما حلت الطبيعة الفلكية في هيولائها أوجبت ذلك الشكل بكائية ذلك الجرم ، ثم صار حصول ذلك الشكل

ليملك السكالية ما نعتاً من حصوله للجزء الذى حصل بعد حصول ذلك السكل .
ومثل هذا المانع غير حاصل فى الجسمية المجردة ، لأنها ماهية واحدة .
فيمتنع أن يقال : هذا كل وذاك جزء ، لأن الماهية الواحدة لا تستلزم لوازم
مختلفة ، فإذا امتنع حصول الاختلاف ههنا بالسكالية والجزئية ، لم يحصل
ذالك المانع ، فوجب أن يحصل ما ذكرناه من كون شكل الجزء مساوياً
لشكل السكل .

السؤال الثانى : لو كان حصول الشكل بسبب الهيولى ، لأشركت
الأجسام السقفلية فى الأشكال ، لأنها مشتركة فى الهيولى .
الجواب : أن الحاصل وحده لا يكفى فى تعيين الصورة الجسمية ،
وإلا لوجب التشابه المذكور ، بل قيل كل حادث حادث ، يكون الحادث
المتقدم علّة لصيرورة الحاصل مستمداً لقبول الحادث المتأخر .

المسألة الرابعة

فى

نسبة الهيولى الى الصورة

لو خلت الهيولى عن الصورة فإما أن يكون حينئذ مشاراً إليه أو
لا يكون . والاول محال ، لأنها إذا كانت مشاراً إليها ، فإن كانت من
حيث هى هى منقسمة ، كانت ذات حجم . وقد بينا خلوها عن الجسمية .
هذا خلف . أو غير منقسمة ، فعينئذ يكون منقطع (١) إشارة نقطة ، إن
لم ينقسم البتة ، أو خطأً أو سطحاً إن انقسم فى غير جهة الإشارة ، ولكن
كل ذلك محال . وأما إن لم يكن مشاراً إليها حال تجردها ، فإذا حصلت

(١) منقطع منتهى اشارة : ص

الصورة فيها ، ونسبة الصورة الجسمية إلى جميع الأحياز على السوية ، فلو حصل ذلك الجسم في حيز معين ، لكان قد ترجح الممكن من غير مرجح ، وهو محال (١). فلما أن يحصل في جميع الأحياز ، أو لا يحصل في شيء من الأحياز. وهى حال ما تجسمت ، لم تسكن متجسمة . هذا خلف .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون حصولها في الحيز المعين ، كمحصل القطرة في الحيز المعين من أجزاء كلية البحر ؟ قلنا : تلك القطرة إنما حصلت في ذلك الحيز لأن مادة تلك القطرة قبل اتصافها بالمائية كان هواء ، وحيزه كان هواء ، كان حاصلها في حيز ، كان يلزم من صيرورتها ماء أن لا يسقط إلا على هذا الموضع الذى هو الآن فيه .

وبالجملة : فهذا الوضع الحاصل بسبب الوضع السابق ، ومثل هذا العذر لا يمكن أن يقال في مذهبكم . لأن الهيمولى (٢) كانت مجردة ، فيستحيل أن يقال : يحصل لها وضع معين بسبب الوضع الذى كان قبل ذلك .

المسألة الخامسة

فى

الهيمولى مع المصورة الجسمية وصور أخرى

لما ثبت أن الهيمولى لا تنفك عن الصورة الجسمية ، فاعلم : أنها أيضاً لا تنفك عن صورة أخرى . وكيف ؟ ولابد من أن يكون إما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتئام والتشكل بسهولة أو بعسر ، أو مع صورة توجب امتناع قبول تلك . وكل ذلك غير مقتضى للجسمية . وكذلك لابد له من

(١) المعتزلة يقولون أحياناً بترجح الممكن من غير مرجح [انظر : المطالب العالية من العلم الإلهى لفخر الدين الرازى] .
(٢) الهيمولى تترجم فى الانجليزية بالشبح وقد كتب الرازى رحمه الله عنها كثيراً فى شرح عيون الحكمة .

استحقاق مكان خاص أو وضع خاص . وكل ذلك غير متعاضد للجبرمية العامة المشتركة فيها .

المسألة السادسة

في

الهيولى والصورة

لما ثبت أن الهيولى لا يتقرر بالفعل إلا مع الصورة . فاما أن تكون الصورة علة للهيولى ، أو الهيولى علة للصورة ، أو تكون كل واحدة منهما علة للأخرى ، أو لا تكون واحدة منهما علة للأخرى . فاما إن كانت الصورة علة للهيولى ، فإما أن تكون علة تامة ، وإما أن تكون شريكة للعلة . والاختيار في هذا الكتاب : كونها شريكة للعلة . فاتبطل سائر الأقسام حتى يتعين هذا القسم .

أما إبطال أن الصورة علة مستقلة للهيولى . فيدل عليه وجهان : الأول : - وهو خاص بالصورة التي تزول عن الهيولى وتبديل بغيرها - وذلك لأن عدم العلة لعدم المعلوم ، فلو كانت هذه الصورة علة للهيولى ، لزم من عدمها ، عدم الهيولى . وذلك محال .

والثاني : - وهو عام في جميع الصور - : أنا دللنا على أن الشكل مقارن للجسمية أو قبلها ، ودللنا على أن الهيولى سبب الشكل . فالهيولى متقدمة على الشكل الذي هو مع الجسمية أو قبلها ، فتكون الهيولى متقدمة على الجسمية . فإن كانت الجسمية علة لها ، لزم تقدم كل واحد منهما على الآخر . وهو محال .

ولقائل أن يقول : هذا ضعيف من وجهين :

الأول : الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب إحاطة الحد الواحد ، أو الحدود الكثيرة المقدار ، فيكون تلك الهيئة متأخرة في الوجود عن ذلك الحد أو عن تلك الحدود ، وتلك الحدود متأخرة عن ذلك المقدار المتأخر عن الجسم المتأخر ، عن الصورة الجسمية ، فوجب تأخر المركب عن جزئه ، فالشكل متأخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن أن يقول العاقل : إنه مع الجسمية أو قبلها ؟

والثاني : إن هذا الدور لازم على قول « الشيخ » أيضاً حيث جعل الصورة جزءاً من علة الهيولى ، بل أولى ، لأن جزء العلة سابق على العلة . وأما إبطال أن الهيولى لا يمكن أن يكون علة للصورة فلوجهين : الأول : - عام - وهو أن الهيولى قابل . والشئ الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً .

والثاني : - وهو خاص بهيولى العناصر - وهو أن نسبتها إلى جميع الصور واحدة ، فيمتنع كونها سبباً لصورة معينة . وأما إبطال أن يكون كل واحد منهما سبباً للآخر فلا تمتناع الدور .

فإن قيل : لما كان كل واحد منهما يرتفع عند ارتفاع الآخر ، فقد لازم الدور . قلنا : ليس كل ما يرتفع عند ارتفاع الآخر ، كان موثقاً بارتفاع الآخر ، فإن حركة اليد علة لحركة الخاتم وكل واحد منهما يرتفع بارتفاع الآخر ، فإنك تعلم أن ارتفاع حركة اليد ، علة لارتفاع حركة الخاتم ، من غير عكس ، وأما إبطال أن لا يكون الواحد منهما يؤثر في الآخر ، فلا أنه لو كان

كل واحد منهما غنياً عن الآخر وعن كل ما افتقر إليه الآخر ، أمكن أن يوجد كل واحد منهما مع عدم الآخر وقد أبطلناه ، فبقى أن يكون لواحد منهما افتقار إلى الآخر من غير دور .

وطريقه : أن توجد الهيولى عن سبب أصلى هو العقل الفعال ، وعن معين وهو الأشكال الفلسفية المتعاقبة المستتزمة للصورة المتعاقبة . وإذا اجتمع ذلك السبب الأصلى وذلك المعين ثم وجود الهيولى وتشخص بها الصورة وتشخصت هى أيضاً بالصورة ، وهذا لا يوجب الدور ، وأن ماهية كل واحد منهما علة للشخص الآخر .

المسألة السابعة

فى

صفات الأجسام

وهى ثلاثة :

(أ) الجسم ينتهى ببسيط وهو قطعه ، والبسيط ينتهى بخط وهو قطعه ، والخط ينتهى بنقطة وهى قطعه . أقول : وهذا ينبهك على أن البسيط ليس هو نهاية الجسم ، بل شىء يحصل به نهاية الجسم وكيف والبسيط والخط من مقولاتى الكم والنهية من المضاف ؟

(ب) الجسم لما وجب أن يكون متناهيًا أمتنع أن ينفك فى الوجه الخارجى من السطح ، لكنه قد ينفك عنه فى الذهن . ولذلك فإذا نفتقر فى إثبات كونه متناهيًا إلى برهان ، وأما السطح فقد ينفك فى الخارج أيضا عن وجود الخط وذلك فى الكرة التى لا يكون فيها حركة ولا قطع ولا خط ،

فإذا تحركت فقد حصل بالفعل الحوز والقطبان والمنطقة . وأما الخط فقد يوجد كمحيط الدائرة ولا نقطه . وأما المركز فإنما يوجد بالفعل عند ما تقاطع أقطار ، وعند حركة ما أو بالعرض . وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقط في الثلثين والثلث والربع وسائر مالا يتناهى ، فكأن أن مقطع الثلثين غير موجود إلا بالقوة ، فكذلك مقطع النصف ، فإذا سمعت في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة ، فالمراد وجودها بالقوة لا بالفعل .

(ج) لما عرفت أن النقطة نهاية الخط الذي هو نهاية السطح الذي هو نهاية الجسم ، ثبت أن الجسم قبل السطح الذي هو قبل الخط الذي هو قبل النقطة ، وأما الذي يقال بالعكس من هذا وهو أن النقطة بحركتها تفعل الخط ، ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو التخييل . ألا ترى أن النقطة إذا فرضت متحركة فقد فرضت لها ما تحركت فيه ، فهو خط أو سطح ، فكيف يكون ذلك بعد حركتها ؟

المسألة الثامنة

في

الخلا

الخلا محال . وبرهانه مبنى على مقدمات :

الأولى : إن تداخل الأبعاد محال ، والدليل عليه : إنا نشاهد أنه لا يفقد جسم في جسم . وهذا الامتناع للمقدارية لا للمبغض ولا لسائر الصور والأعراض .

الثانية : إن الخلا لو وجد ، لكان مقداراً . والدليل عليه : إن الخلا

الذى بين الجدارين فى البيت أقل مما بين المدينتين ، وهو أقل مما بين السماء والأرض . والنفى المحض لا يكون مقداراً ممسوحاً . فالخلاء إذن بعد مقدارى .

الثالثة : إن وجود بعد قائم بنفسه مجرد عن المادة محال . والدليل عليه : ما تقدم .

إذا ثبتت هذه المقدمات . فنقول : الخلاء محال لوجهين :
أحدهما : إن الخلاء لو ثبت لكان بعداً . والبعد لا ينفد . فى البعد وكان يجب أن لا يحصل الجسم فيه .
والثانى : إنه لو كان بعداً كان مادياً وكان جسماً . فالخلاء ملاء .
هذا خلف .

المسألة التاسعة

فى

الجهة

الجهة شئ يكون مقصداً للمتحرك تارة وقهرياً له أخرى ويكون متعلق بالإشارة . والنفى المحض لا يمكن أن يكون كذلك . فالجهة أمر ثبوتى .

فإن قيل : ليس أن المتحرك من كيف إلى كيف ، يكون الكيف المتحرك إليه مقصداً له مع أنه غير موجود ؟ قلنا : الفرق ظاهر لأن المتحرك إلى الجهة ليس بجعله الجهة ما يقوضى تحصيل ذاتها بالحركة ، بل مما يقوضى بلوغها والقرب منها بالحركة بخلاف الحركة إلى كيف ، فإن المتحرك إلى كيف يحاول تحصيل ذلك الكيف ، فثبت : أن الجهة أمر وجودى ،

فهى إما أن تكون من المقولات التى لا وضع لها ، وحينئذ لا تكون مقصداً للحركة ولا متعلقاً بالإشارة ، وإما أن يكون لها وضع ، وحينئذ يجب أن يكون وضعها فى امتداد مأخذ الحركة والإشارة ، وإلا فليست إليها إشارة . ثم هى إما أن تكون منقسمة فى ذلك الامتداد أو غير منقسمة . فإن كانت منقسمة فإذا وصل المتحرك إلى نصفها ولم يقف ، فإما أن يقال : إنها تتحرك بعد إلى الجهة أو إلى غير الجهة . فإن كانت تتحرك إلى الجهة ، فالجهة وراء المنقسم ، وإن تحركت عن الجهة ، فالمنقسم هـ - والجهة لا حد الجهة . فنثبت : أن الجهة حد فى الامتداد غير منقسم ، فهو طرف الامتداد ، وجهة للحركة . فوجب أن تحرص على أن تعلم كيف تتحدد الامتدادات أطراف فى الطبع ؟ وما أسباب ذلك ؟

— ١٠٣ —

النمط الثانى

فى

الجهات وأجسامها الأولى والثانية

والكلام مرتب على قسمين :

القسم الأول

فى

الفلكيات

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى

إثبات الفلك

اعلم : أن الفاس يشيرون إلى جهات لا تقبل مثل جهة الفوق والسفل وإلى جهات تتبدل بالعرض كاليمين والشمال . فليتكلم فيما لا يتبدل : فنقول : من المحال أن يتعين وضع الجهة فى خلاء أو ملاء متشابه ، لأن الحدود المفترضة فى البعد المتشابه متشابهة والجهات مختلفة ، والمتشابه ليس هو عين المختلف ، بل هذه الجهات إنما تتحدد بجسم . وذلك الجسم إما أن يكون واحداً أو أكثر من واحد . لا جائز أن يقع بجسمين ، لأنه إن كان أحدهما محيطة بالآخر ، دخل المحيط فى ذلك القامير بالعرض . لأن المحيط وحده يحدد طرفى الامتداد بالقرب الذى يتحدد بإحاطته ، والبعد الذى يتحدد بمركزه ، سواء كان حشوه أو خارجاً عنه خلاء أو ملاء ، وإن كان أحدهما

مقابلنا عن الآخر كان لا محالة واقماً على بعد معين من الأول ، فكونه طالبا لذلك الحيز ليس إلا أن ذلك الحيز امتاز عن غيره ، فقد كان الحيز متحداله لا به ، فلا بد لذلك المتحد من محدد سواه .

وإن كان الجسم المحدد واحداً ، فإما أن يعتبر من حيث إنه واحد ، أو من حيث إنه يقتضى حالتين متقابلتين . والاول باطل لأن المحدد الواحد من حيث هو كذلك ، فإنما يفرض منه حد واحد إن افترض ، وهو ما يليه ولكن في كل امتداد يحصل جهتان هما طرفان . وعلى أن الجهات التي في الطبع فوق وأسفلها اثنان . ولما بطلت هذه الأقسام ثبت أن التحدد لا يحصل إلا بجسم واحد يفيد حالتين مختلفتين ولا يحصل هذا المعنى ، إلا إذا كان الجسم محيطاً ، فيتحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه . وهو المطلوب .

المسألة الثانية

في

صفات الفلك

الصفة الأولى: كل جسم يمكن أن يتحرك بالاستقامة ، فجهة حركته إما معه أو قبله . فالحدد قبل الجهة وكل ما هو قبل القبل وقبل المع ، فهو قبل ، فهذا المحدد مقدم في رتبة الوجود على وجود الأجسام المستقيمة الحركة .

الصفة الثانية : محدد الجهات لا يقبل الحركة المستقيمة لأنه ثبت أنه قبل جميع الأجسام المستقيمة الحركة . والشئ لا يكون قبل نفسه

الصفة الثالثة : محدد الجهات إن كان هو الفلك الأقصى لم يكن للمحدد

موضع البقعة - وإن كان له وضع بالقياس إلى ما هو فيه - وإن كان هو الفلك الثامن أو غيره من الأفلاك مثلاً كان للمحدد موضع لا يفارقه ، فيحدد بالفلك الأقصى موضعه ، ثم تعدد به جهات الأجسام المستقيمة الحركة والاحتمال الأول أولى .

الصفة الرابعة : المحدد لابد وأن يكون متشابهة نسبة وضع ما يفرض له أجزاء ، فيكون مستديراً .

المسألة الثالثة

في

أحكام كلية الأجسام

ف (١) الجسم البسيط هو الذى طبع أى جزء فرض منه مساوياً لطبع كله ، والمؤثر الواحد لا يقتضى إلا أثراً واحداً . فالجسم البسيط لا يقتضى إلا شيئاً غير مختلّف .

(ب) الجسم إذا فرضناه خالياً عن كل ما يمكن خلوه عنه ، فهناك لا بد له من وضع معين وشكل معين . ففيه مبدأ يوجب ذلك .

فإن قيل : جاز وقوع المدرة في جانب معين من الأرض من غير طبيعة توجب ذلك ، فلم لا يجوز في كلية الجسم مثله ؟ قلنا : أما وقوع الممكن من غير مرجح (١) فمحال . وأما تخصيص المدرة بجانب معين ، فقد ذكرنا أن حلة كل وضع حاصل في الحال ، هو الوضع السابق لا إلى أول .

(١) نقل المؤلف في المطالب العالية من العلم الإلهي : أن من المعتزلة من جوز وقوع الممكن بلا مرجح ، وضرب له مثلاً وهو النهارب من السبع إذا عن له طريقتان ، والجائع إذا ظهر له رغيفان ... الخ . فانه يختار أحدهما بلا مرجح .

(ج) لما بيننا أن لكل بسيط طبيعة تقتضى مكانا معيننا ، وثبت أن طبيعة البسيط واحد ، وثبت أن مقتضى الواحد واحد ، ثبت أن لكل بسيط مكانا واحدا والمركب ما يقتضيه الغالب . فإن لم يكن هناك غالب فمكانه ما اتفق حدوثه فيه ، لأن الحاذيات متساوية من الجوانب . والذي يكون كذلك ، وجب أن يبقى حيث هو ، وثبت أن شكل كل بسيط هو الكرة ، وإلا لاختلقت أفعال القوة الواحدة في المادة الواحدة .

المسألة الرابعة

في

أحكام الميل

(أ) الميل غير الحركة ، لأن الزق المسكن تحت الماء قسراً والتميل المسكن في الهواء قسراً ، نحس منهما الميل مع عدم الحركة .

(ب) الميل قد يكون بالطبع . سواء كان طبيعياً أو اختيارياً ، وقد يكون بالقسر ، وهو فيما إذا رميت المدرة إلى فوق ، فإن الرامي فعل فيه ميلاً قسرياً أبطل ما كان فيه من الميل الطبيعي ، لإبطال الحرارة العرضية التي يستحيل إيلها الماء ، لما كان فيه من البرد الطبيعي .

(ج) إذا كان الجسم في حيزه الطبيعي ، مثل أن يكون مركز ثقل المدرة مطبقاً على مركز العالم ، لم يكن فيه ميل ، لأنه يميل إليه لا عنه .
(د) كل ما كان الميل (أ) الطبيعي أقوى ، كان أضعف لجسمه عن قبول الميل للقسري ، وكانت الحركة بالميل القسري أقر وأبطأ .

(١) احتج ابن سينا على إثبات النفس . وأنها غير الجسد ، بدليل الحركة والادراك . وخلاصته : أن الحركة إما أن تكون قسرية ناتجة عن

(هـ) الجسم الذى لا يكون فيه ميل ولا مبدأ ميل ، استحصال أن يقبل ميلا قسريا . وذلك لأن الحركة الحاصلة عن الميل القسرى الذى لا يكون معارضا بالميل الطبيعى ، إما أن يقع فى زمان أولا يقع فى زمان ، وهما محالان ، فكان ذلك محالا . وإنما قلنا : إنه يستحيل وقوعها فى زمان لأنها لو وقعت فى زمان ، لكان لذلك الزمان إلى زمان الحركة الواقعة مع قدر من المماوق نسبة ، فلفرض معاوقا آخر أضعف من الأول بحيث يكون نسبتها نسبة زمان عديم الميل ، إلى زمان ذى الميل القسرى ، فيلزم أن يكون زمان حركة ذى الميل الضعيف مساويا لزمان عديم الميل ، فيكون الشيء مع العائق ، كهو ، لامع العائق . هذا خلف .

وإنما قلنا : إنه بمنع وقوعها لا فى زمان ، لأن كل حركة فعلى مسافة منقسمة ، فيكون زمان قطع نصفها قبل زمان قطع كلها ، فثبت : أنه يستحيل وقوع هذه الحركة لا فى زمان .

واعلم : أن هذه الحججة ضعيفة . وذلك لأن الحركة من حيث إنها حركة تستدعى قدراً من الزمان ، فأیضا سبب المماوق يستدعى قدراً آخر من الزمان ، فالحركة الخالية عن المماوق لا يحصل لها من الزمان إلا القدر

=
غير ارادة من الانسان ، واما أن تكون باختیار الانسان . والتي تكون باختیار الانسان قد تكون موافقة لقوانين الطبيعة ، كمن يسقط حجرا من أعلى الى أسفل . ومنها ما يحدث ضد قوانين الطبيعة ، كمن يمشى على الأرض وجسمه الثقيل كان يمنعه من المشى . والحركة التى ضد قوانين الطبيعة يلزمها محرك خاص زائد على أعضاء الجسم . وهذا المحرك الزائد هو النفس .

الذى تستحقه بسبب كونها حركة . والحركة المقرونة بالمعاق الضعيف يحصل لها ذلك الزمان ، وجزء آخر صغير نسبته إلى الزمان الذى استحقته المعاوقة القوية ، نسبة المعاوقين ، وحينئذ لا يلزم المحذور المذكور .

المسألة الخامسة

فى

ذكر بقیة صفات الفلك

الصفة الأولى : معدد الجهات بسيط . إذ لو كان مركباً لصح عليه الانحلال الذى هو الحركة المستقيمة ، لكنه محال فكونه مركباً محال .

الصفة الثانية : إنه يقبل الحركة . لأن جميع الأجزاء المفترضة فيها متشابهة ، فلا يمتنع وقوع كل جزء منها على الوضع الذى وقع عليه الجزء الآخر ، فالعقلة عابها جائزة ، فالميل فى طباعها واجب . وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع ، ففيه ميل مستدير . وهذا ضعيف ، لأنه يقتضى امتناع حركة الفلك ، لأن العلة التى ذكرتموها تقتضى حركة الفلك من الشمال إلى الجنوب وبالعكس . وبالجملة : فلا سمت ولا جهة إلا وما ذكرتموه يقتضى كون الفلك متحركاً إليه ، وإذا تمارضت تلك الموجبات المتساوية ، وجب امتناع الحركة عليه .

الصفة الثالثة : هذا التبدل الممكن ليس بالنسبة إلى شئ من الخارج لأنه ليس خارجاً عنه جسم ، فهو إذن بالنسبة إلى جسم داخل فيه . وذلك الداخ

يتمنع أن يكون متحركاً ، لأن تبدل النسبة عند التحرك قد يكون للساكن وقد يكون للمتحرك ، فيجب أن يكون عند ساكن وهو الأرض .

الصفة الرابعة : كل ما يقبل السكون يقبل الحركة المستقيمة ، لأنه عند السكون إن حدث في غير مكانه الطبيعي ، انتقل بالاستقامة إلى مكانه الطبيعي (١) .

وهذا إنما يتم لو كانت قبل حدوث تلك الصورة ، حاصل في ذلك المكان ، لكنه كان قبل حصول هذه الصورة فيه . موصوفاً بصفة أخرى . فكان حينئذ قريباً في ذلك المكان ، لأن المكان الواحد لا يستحقه بالطبع جسمان مختلفان ، وحين حصل ذلك الغريب فيه ، كان قد أخرج الجسم الملائم لذلك المكان ، فكان في طبع ذلك الجسم مبدأ للغير بالانتقال إلى ذلك المكان . لكن ذلك الجسم الذي كان ملائماً له في ذلك الوقت غير موافق لهذا الجسم الذي يكون الآن فيه ، لأن الوقت الواحد لا يلائم جسمان مختلفان ، فإذن في طبع هذا الجسم الذي يكون الآن ؛ مبدأ الحركة بالاستقامة .

فثبت : أن كل كائن فاسد . ففيه مبدأ حركة مستقيمة ، لكن المحدد يتمنع أن يكون لها مبدأ حركة مستقيمة ، لأننا بينا أنه حصل فيه مبدأ حركة مستديرة ، ويستحيل أن يحصل في الجسم الواحد مبدأ حركة مستقيمة ومستديرة معاً ، لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجيهها إلى شيء وصرفاً عنه . وهذا ضعيف ، لاحتمال أن تقتضي الطبيعة الواحدة أكثرين متضادين بشرطين مختلفين ، كما يقولون : إن الطبيعة تقتضي الحركة والسكون

(١) نسخة : وإن حدث في مكانه الطبيعي .

بشرطين إذا لاحت المقدمات . فنقول : إذا كان المحدد كائناً فاسداً كان فيه مبدأ ميل مستقيم ، لكن هذا محال فذاك محال . فإذاً ليس مما يتكون عن جسم يفسد إليه أو يفسد إلى جسم يتكون عنه ، بل إن كان له كون وفساد ، فعن عدم (١) البعد .

الصفة الخامسة : المحدد لا يقبل الخرق . لأن الخرق لا يتم بحركة مستقيمة ولا يقبل النمو ، لأنه لا يتم إلا بالحركة المستقيمة .

الصفة السادسة : الأفلاك بسائط ، فلو كانت حارة أو باردة لكانت تلك الكيفيات في غاية القوة ، والعناصر فيما بينها كالقطرة في البحور ، وكانت تحترق أو تنجمد .

القسم الثاني

في

العنصرية

وفيه مسألان

المسألة الأولى

في

قوى الأجسام العنصرية

الأجسام العنصرية تجد فيها قوى مهياة نحو الفعل . لكفا إذا فحشنا وجدناها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة إلا الحرارة والبرودة ، والمتوسط الذي يستبرد بالقياس إلى الحار ويستحمر بالقياس إلى البارد . وأيضاً : فهذه الأجسام إما أن يسهل تفرقها واتصالها فتكون

(١) فمن عدم والعبد [ص] وقد تكون صحتها : فمن عدم البعد : أو تكون صحتها : فمن عدم .

رطبة ، أو يصعب فتكون يابسة . فهذه الأجسام العنصرية بسائطها ومركباتها لا تنفك عن هذه الأربعة . فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار ، والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء ، والبالغ في الميعان هو الهواء ، والبالغ في الجود هو الأرض .

المسألة الثانية

في

صفات هذه العناصر

الصفة الأولى : هذه الأجسام متخالفة بالصور الطبيعية . والدليل عليه : أن النار لا تسقر حيث يسقر فيه الهواء وبالعكس . واختلاف الآثار يدل على اختلاف ما هيئات المؤثرات . فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : الكل يطلب المركز ، إلا أن الأثقل ينزل فينضغط الألف فيطفو ؟ الجواب : لو كان كذلك لكان الصعود قسرياً . لكن الجسم كل ما كان أعظم كانت الحركة القسرية أضعف ، فكان يلزم أن يكون الهواء كل ما كان أعظم ، كان صعوده أبطأ . ومعلوم أن ذلك باطل :

الصفة الثانية : الهواء ينقلب ماء . وذلك كما إذا برد الإناء بالجلد فيجتمع على طرفه قطرات من الماء كل ما لقطعه ، مد إلى أي حد شئت . وليس ذلك على سبيل الرشح ، لأن تلك القطرات قد تجتمع فوق الموضع الملاقى للجمد ، ولأن الرشح بالماء الحار أليق ، مع أن هذه الحالة لا تحصل عندما يجعل في الكوز ماء حار . وأيضاً : قد يكون صحو في قتل الجبال فيضرب البارد هواءها فيتجمد سحاباً مائطراً . فهو هواء انعقد ماء .

والهواء قد ينقلب ناراً : وذلك كما تقول النار من النفخ القوي .

وقد تنقلب الأرض ماء كما تحمل الأجساد الصلبة الحجرية مياهاً سيالة .
وإذا ثبت أن الأرض تنقلب ماء والماء هواء والهواء ناراً ، ثبت : أن لهذه
الأربعة هيولى مشتركة ، وأن الكون والفساد على كلهما جائز .

الصفة الثالثة : هذه الأربعة هي الأركان الأول لعالمنا هذا . فالنار
خفيف مطلق يندح نحو جهة فوق . والأرض ثقيل مطلق . والهواء خفيف
لا بالإطلاق . والماء ثقيل لا بالإطلاق . وأنت إذا تعقبت جميع الأجسام
التي عندنا وجدتها منقسمة بحسب الغلبة إلى واحد من هذه .

الصفة الرابعة : هذه الأربعة هي « الإسعقات » للأجسام المركبة التي
فى هذا العالم . وإنما عرف ذلك بتركيب هذه المركبات عنها وانحلالها إليها .
ثم هذه المركبات إنما تتولد عنها لحصول أمزجة تقع فيها على نسب مختلفة ،
وتكون تلك الأمزجة معدة لتلك المواد لقبول صور مختلفة بحسب
المعدنيات والنبات والحيوان .

الصفة الخامسة : إن لكل واحد من هذه الأربعة صور مقومة منها
تنبعث (عنها) كيفية الحسوسة . ويدل عليه أمور :

أحدها : إن تلك الكيفيات قد لا تبقى حال بقاء الصورة المقومة
للماهية ، مثل ما يعرض للماء أن يسخن أو يثقل عليه الجلود واليमान ،
مع أن المائمية محفوظة . والباقي غير الزائل .

وثانيها : إن الصورة المقومة لا تقبل الأشد والأضعف . وهذه
الكيفيات ثقلها .

وثالثها : إن هذه الصور مقومات للهوى ، والكيفيات أعراض ،
والأعراض لواحق .

ورابعها : إن حر كاتها وسكناتها بالطبع منبعثة من قوى خفية فيها ،
فالتسكن تلك القوى مبادئ أيضاً لهذه الكيفيات .

وخامسها : إنها إذا امتزجت انكسرت سورة كل واحد منها بالآخر .
فالكاسر لسورة كل واحد من تلك الكيفيات . إما أن يكون هو سورة
كيفية الآخر أو شيء آخر ، والأول باطل لأن الانكسارين إما أن
يوجد معاً أو لا معاً . فإن وجدا معاً فلا بد من وجود الكاسرين حال
حصول الانكسار ، فيلزم أن يحصل سورتيهما معاً حال انكسار سورتيهما
معاً . وهو محال . وإن وجدا على التماقب فهو محال ، لأن المنكسر لا يعود
كاسراً لكاسره . ولما بطل ذلك ثبت أن الكاسر لسورة كل واحد منها
ليس هو سورة الآخر ، بل طبيعته المقومة .

فالصورة النارية تسكسر من برد الماء ورطوبته ، والصورة المائية
تسكسر من حر النار ويابسها ، وعند حصول هذه الحالة يحصل المزاج . وذلك
يدل على أن الصورة المقومة غير هذه الكيفية .

الصفة السادسة : قد عرفت أن القول بالمزاج إنما يضح لو ثبت أن
كل واحد من هذه الأربعة يقبل الانكسار في كيفيته مع بقاء صورته
النوعية . وقد احتجوا على ذلك : بما نرى أن الماء يتسخن مع
بقاء صورته .

و « الشيخ » روى عن منكري الاسيحية في دفع ذلك وجهين :

الأول : إن الماء يسخن لأنه نفدت فيه أجزاء نارية :

ثم إنه أبطل ذلك من وجوه :

(م ٨ — لباب الاشارات)

أحدها : أن الحسوك والمخفض قد يحى من غير وصول أجزاء
غارية غريبة إليه .

وثانيها : لو كان كذلك لكان الإناء الذى فيه يسخن الماء ، كلما
كان أشد استحصالاً كان تسخن الماء أقل ، لكنه بالضد منه .
وثالثها : إن القمام الصياحة إذا انبست خرجت منها نار كثيرة :
ورابعها : إن ما بال الجدد يبرد ما فوقه مع أن النار من أجزائه
لا تصعد لنقله .

الثانى : قالوا : لم لا يجوز أن يقال : كانت الأجزاء النارية كامفة فى
الماء ، فبرزت عند تسخينه ؟ ثم إنه أبطل ذلك بأنه إن من الحال أن يقال :
جميع الشعل المنفصلة عند احتراق الحطب وجميع الغارية السارية فى الجرة
الباقية منه ، كان موجوداً قبل الاحتراق ، مع إنه لا يبرزه رضى ولا سحق
ولا يلحقه لمس ولا نظر .

وهنا احتمال ثالث لا بد من دفعه ليتم ذلك البرهان : وهو أن يقال :
لم لا يجوز أن يقال : انقلب بعض أجزاء الماء ناراً واختلطت تلك الأجزاء
بالأجزاء المائية ، فلا جرم صار سخيناً ؟ وهذا القائل سلم الكون ومنع
من الاستحالة ، ولم يسلم أنه حاصل فى كل الماء بعض السخونة ، بل قال
حصل فى بعض الماء كل السخنة . الجواب : إنه لو كان كذلك لكان الجانب
الذى يقلب الماء فيه ناراً يكون فى غاية السخونة ، والجانب الآخر بخلافه
لكننا لا نجد الأمر كذلك ، فإننا نجد كل الماء يحصل فيه بعض السخونة
أولاً فأولاً ، ولا نجد بعض جوانب الماء تحصل فيه كل السخونة دفعة .
فثبت بما ذكرنا : أن الماء يقبل الامتاحة فى القبرد .

واعلم : أن « الشيخ » وغيره اكتفوا بهذا القدر في إثبات المزاج . وهو باطل . لأننا لما قلنا : المزاج عبارة عن انكسار كيفيات هذه العناصر بعضها ببعض ، افترقنا إلى بيان أن النار مع بقاء صورة نارية تقبل الانكسار في حره ويبرسه ، وأن الهواء مع بقاء صورة الهوائية يقبل الانكسار في لطافته . ولست أقول : ذلك الانكسار الحاصل بسبب أخلاط الأبخرة والأدخنة به ، وأن الأرض مع بقاء صورة الأرضية تقبل الانكسار في كثافته . لست أقول : ذلك الانكسار الحاصل بسبب اختلاط الأجزاء المائية ، وأن أحداً لم يتمرر لإثبات ذلك . وحينئذ لا يكون القول بصحة المزاج يقيناً برهانياً .

الصفة السابعة : النار الصرفة غير ملونة ولا مضيئة بل الضوء إنما يحصل فيها إذا تعلقت بشيء أرضي ينقل عنها . والدليل على أنها غير ملونة : أن أصول الشعل حيث تكون النار قوية هي شفافة ولا يمكن أن يقال ذلك التشفيف لقلة أجزاء النارية هناك . لأن ذلك المرضع هو التبرعم لتولد النيران فتكون أجزاء للنارية هناك أكثر . فثبت : أن النار البسيطة شفافة كالهواء فإذا استحال إليها النار المركبة التي تكون منها الشهب استحالته تامة ، شفت فظن أنها طفت .

وأما سبب انطفاء النار عندنا فأمران :

أحدهما — وهو السبب الأكثرى — : استحالة النار هواء وانفصال الكثافة الأرضية دخاناً .

والثاني — وهو الأقل — : ما ذكرنا في الشهب بأنها تصير ناراً خالصة فصارت شفافة فظن أنها طفت .

تنبيهه : انظر إلى حكمة الصانع بدأ بخلق الأصول أولاً ، ثم خلق منها أمزجة شتى ، وأعد كل مزاج لنوع ، وجعل أخرج الأمزجة عن الاعتدال لأخرج الأنواع عن السكمال ، وجعل أقربها من الاعتدال مزاج الإنسان لتستولده نفسه الناطقة .

النمط الثالث

في

النفس الأرضية والسمائية

والكلام فيه على أقسام :

القسم الأول

في

البحث عن ماهية جوهر النفس

تنبيهه : المشار إليه بقولى « أنا » ليس بجسم (١) لوجهين :

الأول : إن جميع الأجزاء البدنية فى النمو والذبول ، والمشار إليه بقولى « أنا » باق فى الأحوال كلها ، والباقى مغاير لغير الباقى .

الثانى : إني قد أكون مدركاً للمشار إليه بقولى أنا ، حال ما أكون غافلاً عن جميع أعضائى الظاهرة والباطنة ، فإني حال ما أكون مهتم القلب بهم أقول : أنا أفعل كذا ، وأنا أبصر وأنا أسمع وأنا جزء من هذه

(١) اعلم : أن المؤلف يقول بثلاثة أشياء فى الإنسان : الجسد وروحه الذى يتنفس به ، وروح زائدة . وهى التى يسميها النفس أو الإنسان أو الروح ويقول : أن الروح الزائدة جوهر روحانى ليس بجسم خلافاً للمحدثين الذين يقولون هى جسم . وقد شرحنا هذا فى كتاب عيون الحكمة — تعليق على الجزء الثالث .

اللفظية . فالمفهوم من أنا حاضري في ذلك الوقت ، مع أني في ذلك الوقت
أكون غافلاً عن جميع أعضائي ، والمشعور به غير ما هو غير مشعور به
فأنا مغاير لهذه الأعضاء .

وإن شئت أمكنك أن تجعل هذا برهاناً على أن النفس غير متحيزة
لأنني قد أكون شاعراً بمسمى أنا حال ما أكون غافلاً عن الجسم ، فإذا
وجب أن لا يكون جسماً .

فإن قيل : قد أكون شاعراً بمسمى أنا حال ما أكون غافلاً عن
النفس ، فأنا مغاير للنفس . قلت : النفس لا معني لها إلا المشار إليه بقولي
أنا فيستحيل أن أكون عالماً بهذا المشار إليه حال ما أكون غير عالم
بالنفس ، بل النفس لها لازم سلبي ، وهي أنها ليست بمتحيزة ولا حالة
في التحيز ، ولا بعد في أن تكون ماهية معلومة ، مع أنه يكون بعض
لوازمها مجهولاً .

وليس لأحد أن يقول : فلم لا يجوز أن تكون الجسمية لازمة للمشار
إليه بقولي أنا فيكون ذلك المشار إليه معلوماً والجسمية مجهولاً ؟ لأن
على هذا التقدير تصير الجسمية حالة في محل ؛ وذلك محال ، لأن محل الجسمية
مجهولة . إن كان مشاراً إليه كان محل الجسمية جسماً ، فيفتقر إلى محل
آخر ، وإن لم يكن مشاراً إليه لم يكن مختصاً بالجهة ، فالجسمية
المختصة بالمكان والجهة يتمتع أن تكون حالة في الشيء الذي لا يكون
مختصاً بمكان وجهة أصلاً .

فثبت : أن الجسم ذات غير حال في محل ، فلو كان المشار إليه بقولي
أنا جسماً لكان عينه ، لا أنه يكون ملزوماً له ، فكان يتمتع في الشاعر

يسمى أنا ، أن يكون غافلاً عن الجسم بخلاف سلب الجسم والحلول في الجسم ، فإنه سلب فيكون مغابراً لحقيقة ما هو المشار إليه بقولى أنا . ولا يمتنع أن يكون الملزوم مشعوراً به واللازم مغفولاً عنه .

إشارة : الإنسان يتحرك بشئ غير جسميته التي لغيره ، وبغير مزاج جسمه الذى يمازجه حال حركته في جهة حركته ، كما في الإعياء ، بل في نفس حركته كما عقد العنشة . وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته .

لأن المدرك لمن كان مثلاً لم يدركه لأن المزاج لا يدرك الشبيه ، ولمن كان مخالفاً له فإذا وصل إليه تأثر كل واحد منهما عن الآخر ، فعند التأثير لا بد وأن تزول الكيفية المزاجية الأولى وتحدث كيفة أخرى ، فأما الزائلة فلا تدرك لأنها عدمت ، وأما الحادثة فلا تدرك لأنها مثل ذلك الواصل .

برهان آخر : وهو أن المزاج كيفة تابعة لاميزاج أضداد متفازعة إلى الانفكاك . وعلة الامتزاج قبل الامتزاج ، والقبل لا يكون بعد .

فإن قيل : ألسن تقولون : إن النفس إنما تحدث عن واهب الصور بعد حدوث المزاج ، فيلزمكم هذا الإشكال ؟ قلنا : نفس الألوان هي التي تقهر تلك الأجزاء على الاجتماع ، وحينئذ تحدث الكيفية المسماة بالمزاج ، فيحدث النفس بعد ذلك ، ثم إن تلك النفس تحفظ تلك الأجزاء على ذلك الاجتماع الأول .

إشارة : لاشك أن المشار إليه بقولى « أنا » : واحد . وقد دللنا على أنه ليس بجسم ولا مزاج ، وظاهر أنه ليس عرضاً آخر . فثبت : أن النفس ليس بجسم ولا حال في الجسم ، إلا أن لها تعلقاً قوياً شديداً بالعشق .

الشديد بهذا البدن وبسبب ذلك التعلق القوى بآرة تصعد الآثار من البدن إلى النفس كن تواظب على أفعال بدنية فتحصل منها هيئة قوية في النفس ، وآرة تذل الآثار من النفس إلى البدن كن يتفكر في عظمة الله تعالى ، فإنه يقشعر جلده ثم الانفعالات مختلفة بالشدة والضعف . ولولا ذلك لما كان بعض الناس بحسب العادة أسرع إلى التهلك والاستشاشة غضباً من نفس بعض .

القسم الثاني

فيما يتعلق بالقوة المدركة التي للنفس

إشارة : الإدراك عبارة عن حضور صورة الشعور به في الشاعر . والدليل عليه : إنا قد نستحضر في عقولنا أو خيالنا صوراً نشاهدها بمقولنا ونميزها عن غيرها ، فهي لا تكون نفساً محضاً . وإذ ليست موجودة في الخارج فلا بد وأن تكون في النفس .

إشارة : الإدراك إما أن يكون إدراك الجزئي أو إدراك الكل . وإدراك الجزئي قد يكون بحيث يتوقف على وجوده في الخارج وهو الحس ، وقد لا يتوقف وهو الخيال . وإدراك الكل هو أن الأشخاص الإنسانية متساوية في مسمى الإنسانية ومقايمة بأمور زائدة عليها . كالطول والقصر والشكل واللون . ومابه المشاركة غير مابه المخالفة . فالإنسانية من حيث هي هي تكون أسراً مغايراً لهذه الزوائد ، فإدراكها من حيث هي هو المسمى بالإدراك العقلي الكلّي . والذي يقال إنه يحصل في النفس صورة مجردة ، فضعيف ، لأن تلك الصورة عرض شخصي حال في نفس شخصية مقارنة لأعراض كثيرة فكيف يقال فيها : لأنها مجردة ؟

إشارة : القوى للباطنة إما أن تكون مدركة أو متصرفة . أما المدركة
فإما أن تكون مدركة للصور وهي الجنس المشترك وخزائنه الخيال . أو مدركة
للمعاني الجزئية القائمة بالأشخاص الجسمانية ، كمداوة هذا الحيوان وصداقة
ذلك . وهو المسمى بالوهم وخزائنه الحافظة ، وأما المتصرفة فهي القوة التي
إن استعملتها النفس الإنسانية سميت مفكرة ، وهي التي تتركب الصور
بعضها مع البعض ، وتتركب المعاني بعضها مع البعض ، وتتركب الصور مع
المعاني . فهذا مجموع القوى الباطنة .

احتجوا على إثبات الحس المشترك بوجهين :

الحجة الأولى (١) : إنك تبصر القطرة النازلة خطأ نازلاً مستقيماً
والنقطة الدائرة بسرعة خطأ مستديراً . وكونه كذلك غير موجود في الخارج
وليس أيضاً موجوداً في البصر لأن البصر لا يدرك إلا الموجود في الخارج
فلا بد من قوة أخرى وراء الحواس الظاهرة ترسم فيها تلك الصورة . وهذا
ضعيف لوجوه :

الأول : لم لا يجوز أن يقال : يرسم ذلك للشكل في الهواء بخطه ، ثم يزول ؟
فإنكم ما ذكرتم دليلاً على بطلان ذلك ، بل هذا أولى مما ذكرتم ، لأنه لو جاز
أن يشاهد الإنسان ما وجود له في الخارج ، تمسذر عليه الجزم بوجود
المشاهدات ، ولزمت السفسطة .

والثاني : لم لا يجوز أن يكون محل ذلك الارتسام هو البصر ، فإنه
إذا جاز ما ذكرتم في تلك القوة ، فلم لا يجوز مثله في البصر ؟

والثالث : لم لا يجوز أن يكون محل تلك الصورة هو النفس ، فإننا سنقيم الدلالة على أن النفس تدرك الجزئيات ؟

الحجة الثانية : قالوا : لما يمكننا أن نحكم بأن لصاحب هذا اللون هذا الطعم . والقاضى على الشيثين لا بد وأن يحضره المقضى عليهما ، لأنه يمكننا أن نحكم على هذا الشيثين بأنه لإنسان ، والقاضى على الشيثين لا بد وأن يحضره المقضى عليهما . لكن مدرك الإنسان وهو كلى هو النفس ، فمدرك هذا الشخص وهو جزئى هو النفس . فالنفس مدرك للجزئيات . وإذا كان كذلك ، فلم لا يجوز فيما ذكرتم أن يكون ذلك القاضى هو النفس ؟

واحتجوا على وجود القوة المعهمة : بأن الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك فى المحسوسات الجزئية معانى غير محسوسة ، مثل إدراك الشاة معنى فى الذئب غير محسوس ، وإدراك الكبش معنى فى النعجة غير محسوس ، فعندك قوة هذا شأنها .

وهذا ضعيف . لأن القوة إما أن تدرك العداوة ، أو عداوة فى هذه الصورة . أما الأول فهو أمر كلى ومدركه هو النفس . وأما الثانى فإنه يقتضى أن يكون مدرك تلك العداوة مدركاً لتلك الصورة ، وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون مدرك هذه المعانى هو القوة التى كانت مدركة لتلك الصور ؟

واحتجوا على إثبات الحافظة : بأن عندك وعند كثير من الحيوانات المعجم قوة تحفظ هذه المعانى بعد حكم الحاكم أنها غير الحافظة للصور .

واحتجوا على المنكرة : بأن لها قوة من شأنها أن تتركب وتفصل ما يأتيتها من الصور المأخوذة من الحس والمعانى المدركة بالوهم ، وتتركب الصور أيضاً بالمعانى وتفصلها عنه . والقوة الواحدة لا تكون مدركة وفاعلة

فلا بد وأن يكون هذا الفعل بغير تلك القوى المدركة . وهذا ضعيف ، لأن هذه القوة أن لم تكن مدركة لهذه الصور والمعاني ، فكيف تتصرف فيها ؟ وإن كانت مدركة فقد جوزتم كون هذه القوة الواحدة مدركة وفاعلة .

والذي نذهب إليه : إن المدرك لكل (١) هذه المدركات كان هو النفس . أما المحسوسات فلا نأمنحكم بأن هذا الملون هو . وهذا الملموس . والقاضي على الشئيين لا بد وأن يحضره المقضى عليهما ، فلا بد من شيء واحد مدرك لجميع المحسوسات . وأيضا : فإننا نحكم بأن هذا المحسوس هو ذلك المتخيل ، فلا بد من شيء واحد يجتمع عنده الاحساس والتخيل . وأيضا : فنحكم بأن هذا عدو ، وذلك صديق . فلا بد من شيء واحد تجتمع فيه الصور الجزئية والمعاني الجزئية . وأيضا : فعندنا قوة تتصرف في هذا الصور والمعاني بالتركيب والتحليل فلا بد من شيء واحد تجتمع عنده الصور والمعاني . فثبت : أن لأحوال التي وزعوها على القوى الخمسة الباطنة مجموعة عند حاكم واحد . وأيضا : فإننا نحكم بأن هذا الشخص لإنسان وليس بفرس ، فلا بد من شيء واحد يحضر عنده إدراك هذا الشخص . وهو جزئي . ولإدراك الإنسان والفرس وهو كلي . لكن مدرك الكلي هو النفس ، فمدرك جميع الجزئيات هو النفس .

واحتجوا بأن الشواهد الطبية دلت على أن الآفة إذا وقعت في البطن المقدم من الدماغ فسد التخيل ، وإن وقعت في البطن الأوسط فسد التفكير ، وإن وقعت في البطن المؤخر فسد التذكر ، فدل على أن هذه القوى حاملة في هذه البطون .

الجواب : لم لا يجوز أن تكون الأرواح المحسوسة والمصبوغة في

(١) لجميع هذه الإدراكات : نسخة أخرى .

هذه البطون آلات للنفس في هذه الأفعال ، فعند اختلالها اختل العقل لاختلال الآلة ، لا لاختلال الفاعل ؟

إشارة : النفس الإنسانية لها قوتان . عاملة . وهى القوة التى باعتبارها يدبر البدن . وعاقلة ولها مراتب :

فأولها : كونها مستعدة لقبول الصور العقلية وهذه المرتبة مسماة بالعقل الهىولانى .

وثانيها : أن تحصل فيها التصورات والتصديقات البديهية . وهى العقل بالملكة . وهذه المرتبة مختلفة بحسب كمية تلك البديهيات ، وبحسب كيفية قوة النفس على الانتقال منها إلى المطالب .

وثالثها : أن يحصل الانتقال من تلك المبادئ إلى المطالب الفكرية البرهانية . إلا أن تلك الصور لا تكون حاضرة بالفعل ، بل تكون بحيث إذا شاء الإنسان أن يستحضرها فعل ذلك . وهذه المرتبة هى العقل بالفعل . ورابعها : أن تكون تلك الصور العقلية حاضرة بالفعل ينظر إليها صاحبها . وهى المسماة بالعقل المستفاد .

تفصيله : الفكرة حركة ما للنفس فى المعانى مستغنية بالتخيل فى أكثر الأمر ، يطلب بها الحد الأوسط .

أقول : هذا الكلام ضعيف لثلاثة أوجه :

الأول : إنه لا معنى لحركة النفس فى المعانى إلا كونها طالبة للحد الأوسط ، فيصير ذكر هذه الحركة عبثاً .

الثانى : إن قوله مستغنية بالتخيل ، ضعيف لأن عنده التخيل لا يقوى .

إلا على إدراك الجزئيات . والحد والبرهان إنما يكون على الكليات ، فأى معونة تكون للتخيل في الفكرة .

الثالث : إن طلب الشيء إنما يمكن أن لو كان المطلوب مشعوراً به . والحد الأوسط الذى جعل مطلوباً إن كان مشعوراً به فهو حاضر ، فكيف يمكن طلب الحاضر ؟ وإن لم يكن مشعوراً به ، فكيف يمكن طلبه ؟ قال : وأما الحدس فهو أن يحضر الحد الأوسط في الذهن دفعة ، لما عقيب شوق وطلب من غير حركة ، وإما من غير شوق ولا حركة ، ثم يحضر معه في الذهن ما هو وسط له .

إشارة : القوة القدسية هي النفس التي تكون شديدة القوة على الانتقال من المبادئ إلى المطالب بحسب الكمية وبحسب الكيفية .

واحتج في الكتاب على تجويزه بوجهين :

الأول : الكياسة والبلاغة فكما ينهى في طرف الفقصان إلى من يكون غاية في البلاغة ، لم يبعد أن يترقى في طرف الكمال إلى من يكون غاية في الذكاء .

الثاني : إنما إذا أدركنا صورة عقلية ، ثم نسيناها فإما أن يقال : إن تلك الصورة بعد النسيان حاضرة في نفوسنا أو غير حاضرة . والأول باطل لأنها لو كانت حاضرة في نفوسنا لكانت مشعوراً بها لأنه لا معنى للشعور إلا بالنفس ذلك الحضور . ثبت : أن تلك الصور العقلية قد زالت عن النفس عند النسيان . ثم إما أن يقال : إن للنفس شيئاً كالخزانة تحتفظ فيها الصورة المنسية ، كالخيال بالنسبة إلى الحس المشترك وهو محال ، لأن النفس جوهر مجرد ، فلا يمكن

أن تنقسم إلى قسمين يكون أحدهما مدركا والثاني خزانة ، فلم يبق إلا أن يقال : إن ههنا شيئاً خارجاً عن جوهرها ، فيه الصور المعقولة بالذات . فإذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ارتسم منه فينا الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد ، وإذا أعرضت النفس إلى ما يلي العالم الحسى أو إلى صورة أخرى انمحت الصورة التي كانت متمثلة أولاً ، وكان المرآة التي كانت تحاذي بها جانب القدس ، قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس ، وإلى شيء آخر من أمور القدس . وهذا إنما يكون أيضاً إذا اكتسب تلك الاتصال .

إشارة : القوة على هذا الاتصال منها بميدة وهو العقل الهولاني . ومنها قوة كاسية وهى العقل بالملكة ، ومنها قوة تامة الاستعداد لها أن تقبل بالنفس إلى جهة الإشراف متى شاءت بملكة متمكنة ، وهى المسماة بالعقل . وأما الاتصال التام فهو العقل المستفاد .

إشارة : وما يدل على أن النفس ليست متحيزة ولا حالة في التحيز : أن كل جسم وكل حال في الجسم منقسم ، والنفس ليست منقسمة . فالنفس ليست بمتحيزة ولا حالة في التحيز ، أما أن كل جسم منقسم فلما ذكرناه . فى تقى الجوهر الفرد ، وأما أن كل حال في التحيز منقسم ، فلا أن كل متحيز لما كان منقسماً بالقوة ثم حل فيه شيء . فإما أن يكون الحال منه فى أحد الجانبين غير الحال منه فى الجانب الآخر ، فيكون الشيء الواحد حالاً فى محلين . وهو محال . أو غيره . فيلزم حينئذ انقسام الحال لا انقسام محله . فإن نقضوه بالوحدة والنقطة والإضافات منمننا من كونها أموراً وجودية . وإنما قلنا : إن النفس غير منقسمة لأن ههنا معلومات غير منقسمة فيكون العلم بها غير منقسم فيكون محل ذلك العلم - وهو النفس - غير منقسم .

ولئما قلنا : إن ههنا معلومات غير منقسمة لوجهين :

الأول : إن ذات الله غير منقسمة .

الثاني : إن ههنا معلومات فهي إن كانت بسائط كان كل واحد من تلك البسائط غير منقسم ، وإن كانت مركبة فكل مركب لابد فيه من بسيط . فثبت : أنه لا بد على كل حال من معلومات غير منقسمة ، ولئما قلنا : إن العلم يمثل هذه المعلومات غير منقسم ، لأنه لو انقسم لكان كل واحد من من جزئيه إما أن يكون علماً بذلك المعلوم أو لا يكون . فإن كان الأول لزم أن يكون بعض الشيء مساوياً لأكمله في الماهية : هذا خلف . فإن قلت : لا امتناع في كون الجزء مساوياً لأكمله من بعض الوجوه إذا كانا مختلفين من وجه آخر ، فلم لا يجوز أن يكون العالم بالشيء وإن كان جزؤه مساوياً له في كونه علماً بذلك الشيء إلا أنه يخالفه من وجه آخر ؟ قلت : لأنه لا ماهية للعلم بذلك المعلوم إلا بمجرد كونه علماً . فإن كان هناك مفهوم زائد على ذلك كان ذلك المفهوم خارجاً عن كونه علماً بذلك الشيء ، ولذا ثبت أنه لاحقيقة للعلم بذلك الشيء سوى كونه علماً بذلك الشيء ، فإن كان جزؤه أيضاً علماً بذلك الشيء لزم كون الجزء مساوياً للكل من جميع الوجوه . وهو محال ، وأما إن لم يكن واحد من جزئيه علماً بذلك الشيء ، فعند اجتماع الجزئين إما أن لا يحدث زائد فينبذ لا يكون ذلك المجموع ولا جزؤه العلم بذلك الشيء ، علماً بذلك الشيء وإما أن يحدث فينبذ ينقل الكلام إلى تلك الكيفية الزائدة ، فإن كانت منقسمة عاد التقسيم الأول فيه . وهو محال . ولئن لم تكن منقسمة حصل المقصود من أن العلم بما لا يكون منقسماً ، وجب أن لا يكون منقسماً .

وأما ببيان أن العلم لما لم يكن منقسماً ، وجب أن لا يكون العالم منقسماً فلما بينا : أن المحل متى كان منقسماً كان الحال منقسماً . فثبت : أن النفس غير منقسمة ، وثبت : أن كل متحيز وكل حال في المتحيز منقسم ، فيلزم أن لا نكون النفس متحيزة ولا حالة في المتحيز .

إشارة : يدعى أن كل مجرد لذاته ، فإنه يعقل جميع ما يفايزه من المعقولات ومتى كان كذلك وجب أن يعقل ذاته . أما الأول فلأن كل مجرد فإنه يمكن أن يصير معقولا مع جميع المعقولات ، لكن العقل لا يحصل إلا عند حضور ماهية المعقول في العاقل ، فإذا صار هو مع غيره معقولا ، فقد تقاربت ماهيتهما في العقل . فاذن لا مانع في ماهية ذلك المجرد أن تقارن بها ماهيات سائر المعقولات . فإذا كان لا معنى للعقل إلا هذه المقارنة ، فهو حال كونه موجوداً في الخارج لا يمتنع عليه تعقل سائر الماهيات . لكن كل مجرد فان كل ما لا يمتنع حصوله له ، فإنه يجب حصوله له . فاذن كل مجرد فإنه يجب أن يعقل جميع المعقولات .

وإنما قلنا إن كل من يعقل غيره فإنه يعقل ذاته لأن كل من يعقل غيره فإنه يمكنه أن يعقل كونه عاقلا لغيره ، وكل من عقل كونه عاقلا لغيره ، فإنه يعقل لا محالة ذاته . فاذن كل من يعقل غيره ، فإنه يمكنه أن يعقل ذاته وكل مجرد فإن كل ما يمكن أن يحصل يجب أن يحصل له . فثبت . أن كل مجرد فإنه يجب أن يعقل غيره وتعقل نفسه .

وههنا سؤالان :

الأول : إن لزم من صحة المقارنة على الماهية حال كونها معقولة ، صحة

المقارنة عليها حال كونها خارجية لزم من صحة كون الماهية عاقلة حال كونها في الخارج صحة كونها عاقلة حال كونها في الذهن ، فيلزم أن تكون الصورة الحالة في العقل عاقلة وهو محال . والجواب : الماقل هو الذي تحل فيه الصورة المجردة ، فإذا بينا أن الجرد لا يمتنع أن يكون كذلك ، ثبت أنه لا يمتنع أن يكون عاقلاً . أما الصورة العقلية فإنه يمتنع أن يحل فيها صورة عقلية فلا جرم امتنع كونها عاقلة .

السؤال الثاني : هب أن الجرد حال كونه موجوداً في الخارج لا مانع له بحسب ماهيته النوعية عن العقلية . لكن ؟ لا يجوز ما به امتياز هو غير الصورة العقلية فيكون مانعاً له عن المقارنة ؟

الجواب إن كان استعداد تلك الماهية لتلك المقارنة من لوازم الماهية فقد زال السؤال ، وإن كانت الماهية إنما تكتسب ذلك الاستعداد عند الارتسام في العقل ، فحينئذ لا يحصل استعداد المقارنة إلا عند حصول المقارنة ، فيلزم أن لا يحصل الاستعداد ، مع أن ذلك الشيء قد حدث . أو يكون حصول الاستعداد متأخراً عن حدوث الشيء . وكل ذلك محال .

القسم الثالث

في

البحث عما يتعلق بالقوة المتحركة النفسانية

إشارة : أما حركات حفظ الهدن وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء ليحال إلى المساهبة ، فيصير بدل لما يتعامل أو يكون مع ذلك زيادة في النشوة ، على تناسب مقصود في أجزاء المغتذى في الأقطار التي يتم بها الخلق ، أو لينخزل من ذلك ما يجعل مادة لشخص آخر . وهذه ثلاثة أفعال لثلاثة قوى . أولها : الغاذية وتجذبها للغذاء والماسكة للمجذوب إلى أن تضمها الهاضمة المهرية والدافعة للنقل . والثانية القوة المعمية إلى كمال النشر والإتمام غير الأمان . والثالثة : المولدة للمثل وهي إنما تنبعث بعد فعل اقوتين مستخدمة لها لكن النامية تقف أولاً ثم تبقى المولدة مدة فتقف أيضاً وتبقى الغاذية عمالة إلى أن تعجز فيحل الأجل .

إشارة : وأما الحركات الاختيارية فمبدأها القريب القوى المنبثة في العضل وتلك القوى إنما تؤثر في التحريك عند حصول الإجماع والعزم والإرادة . وذلك الإجماع والعزم إنما يحصل عند انهماك القوة الغضبية للدفع أو الشهوانية للجذب . وهما إنما تنبعثان عن خيال أو وهم أو عقل بأن ذلك الفعل نافع أو ضار .

إشارة : الجسم الذي في طبعه ميل مستدير ، فإن حركته ليست طبيعية . وإلا لكان بحركته يميل بالطبع عما لايه يميل بالطبع ، وذلك محال . لأن المسلوب بالطبع لا يكون مهروباً بالطبع ولا قسرية . فوجب أن تكون ارادية ، ولا يتمتع في المطلب بالإرادة أن يصير مهروباً منه بالإرادة وذلك عند تصور عرض ما يوجب اختلاف الماهيات .

(م ٣ - لباب الاشارات)

إشارة : ليس عرض الجسم الأول من الحركة نفس الحركة ، لأنها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية ، بل لابد من عرض آخر . ويجب أن يكون حصول ذلك العرض له أولى من لاحصوله له . لكن لم يبق فيه شيء من الكمالات الثلاثة بالقوة إلا الوضع . وليس ذلك وضعاً معيناً . وإلا لكان إذا وصل إليه وقف ، بل وضع كلي . فإذا عرض كله والعرض الكلي يستدعي العلم الكلي . وذلك للنفس المجردة . فنفس السماء مجردة غير جسمانية .

تنبيه : الإرادة الكلية نسبتها إلى جميع الجزئيات بالسوية . فلو وقع نسبتها إلى بعض الجزئيات لكان ذلك ترجيحاً للممكن من غير مرجح . وهو محال . فالحركة السماوية لما كانت جزئية فلا بد فيها من إرادة جزئية متباعدة من تصورات جزئية تابعة لتلك الإرادة الكلية ، المتباعدة من تلك التصورات الكلية .

واعلم : أن هذا على قولنا سهل ، فإننا لما جوزنا كون النفس مدركة للجزئيات . قلنا : النفس الفلكية المجردة لها تصورات كلية مستتبعة لإرادة كلية . ولها أيضاً تصورات جزئية مستتبعة لإرادة جزئية . بل هذا يشكل على «الشيخ» فإن صاحب التصور الكلي والإرادة الكلية شيء ، وصاحب التصور الجزئي والإرادة الجزئية شيء آخر ، ولاشعور لكل واحد منهما بما عند الآخر ، فكيف يصير تلك الإرادة الكلية مستتبعة لتلك الإرادة الجزئية ؟ وأما الشيء الذي يتشوفه الجرم الأول في حركته ، فموعد بيانه بعد : ما نحن فيه .

إشارة : لا يمكن أن يتحرك متحرك إرادى إلا لطلب شيء ، يكون

ذلك الشيء المطالب أولى وأحسن من أن لا يكون ، إما بالحقيقة وإما بالظن
 وإما بالتخييل للعبي . فإن فيه ضرباً خفياً من اللذة . وأما السامى والغائم ،
 فإنما يفعل لأنه يتخيّل لذة ما أو تبديل حالة مملوءة أو لإزالة وصب أو يكون
 ذلك الفعل كالضرورى ، وهو التنفس ، أو يصير كالضرورى وهو ما إذا
 رأى فى منامه شيئاً مخيفاً جداً أو حبيباً جداً ، فربما انزعج للهرب
 أو للطلب .

واعلم : أن التخيل شيء والشعور بالتخييل شيء . إنه هو ذى يتخيّل
 شيئاً عنده ، وانحفاظ ذلك الشعور فى الذكّر شيء . ولا يجب إنكار وجود
 التخيل لأجل فقد أحد هذه الأشياء . وبالله التوفيق :

الخط الرابع

فى

الوجود وعقله

تنبيهه : من الناس من ظن أن ما لا يكون محسوساً مشاراً إليه لم
 يكن معقولاً . وهذا خطأ . لأن القدر المشترك من الإنسانية بين الأشخاص
 المختلفة لا يكون محسوساً ولا مشاراً إليه ، مع أنه معقول . وأيضاً :
 كثيراً كثر الأحوال النفسانية كالعشق والحب والغيرة من علائق الأمور
 المحسوسة ، غير محسوس . بل الحس غير محسوس ، والوهم غير متوهم .

تنبيهه : كل حق فإنه من حيث حقيقة الذاتية التى بها هو حق : فهو
 متحقق واحد غير مشار إليه . فكيف ما يقال به كل حق وجوده ؟

تنبيه : كل ممكن فإن وجوده غير ماهيته . ويدل عليه وجوه .

أحدها : إن الممكن إذا أخذته بشرط أنه موجود لم يقبل العدم ، فلم يصدق عليه الإمكان الخاص بهذا الاعتبار ، وإذا أخذته بشرط أنه معدوم لم يقبل الوجود فلم يصدق عليه الإمكان الخاص أيضاً بهذا الاعتبار ، وإذا أخذته من حيث إنه هو مع حذف قيد الوجود والعدم ، صدق عليه الإمكان الخاص ، فهو بيقته التي يصدق عليها الإمكان الخاص مباينة لوجوده وعدمه .
المدافعين للإمكان الخاص .

وثانيها : إنا نعقل ماهيته حال ذهولنا عن وجودها . فتلك الماهية قد حضرت في الذهن منفكة عن الوجود الخارجى وحضرت في الخارج منفكة عن الوجود الذهني ، فهي مغايرة لهذين الوجودين .

وثالثها : إن المؤثر المبين لا تأثير له في جمل الماهية ماهية ، وله تأثير في جمل الماهية موجودة . فالوجود غير الماهية .

ورابعها : إنه لو كان كون السواد موجوداً هو نفس كونه سواداً لما بقى الفرق بين قولنا : السواد سواد ، وبين قولنا : السواد موجود . ويلزم أن لا يبقى الفرق بين التصور وبين التصديق .

وخامسها : إن مفهوم الوجود واحد ، وإلا لكان المقابل للنفي المحض لا أمراً واحداً بل أموراً كثيرة وحيث يبطال الحصر العقلي . وإذا ثبت ذلك فنقول : هذه الماهيات متشاركة في وجوداتها ومتباينة في ماهياتها . وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، فوجوداتها مغايرة لماهياتها .

تنبيه : الماهية المركبة إما أن يكون جزؤها شيئاً به تكون تلك

المماهية بالقوة . وذلك الجزء هو المادة ، أو يكون بالفعل . وذلك هو الصورة .
وهذان الجزآن يسميان بالعلة المادية والالة الصورية . وأما سبب الوجود
فإنه هو العلة الفاعلية . وأما ما لأجله الشيء فهو العلة الغائية .

ونعم ما قال « الشيخ » إن العلة الغائية علة فاعلية لعلمية العلة الفاعلة . وذلك
لأن الحيوان يمكنه أن يتحرك بمنة وأن يتحرك بسرة ، فقبل رجحان أحدهما
على الآخر يكون فاعلاً بالقوة . فإذا تصور نفعاً في إحدى الحركتين يصير
ذلك التصور علة مؤثرة في ضرورة القوة علة بالفعل لإحدى الحركتين دون
الأخرى . وإذا كانت العلة الغائية علة فاعلية بقيد مخصوص ، لم يجز جعل
العلة الغائية قسيمة للعلة الفاعلية ، لأن قسم الشيء لا يكون قسيماً له .

واعلم أن لهذه الأقسام أحكاماً :

- (أ) العلة الموجدة للشيء الذى له علل مقومة للماهية لابد وأن يكون
علة لتعين تلك العلل ، كالصورة ، أو لجميعها فيكون أيضاً علة للجمع بينها .
(ب) المشهور : أن العلة المباينة لا تكون علة للماهية ، لأنه لو كان كون
السواد سواداً بغيره ، لكنا إذا فرضنا عدم ذلك للغير ، وجب أن لا يبقى
ذلك السواد سواداً . هذا خلف .

قالوا : تلك العلة الموجدة للشيء علة لوجودها فقط . فقيل لهم : الذى
ذكرتموه فى الماهية قائم فى الوجود لأنه لو كان كون الوجود وجوداً لغيره
لكنا إذا فرضنا عدم ذلك للغير ، لزم أن لا يبقى الوجود وجوداً ، وإن قلتم :
العلة الموجدة لا علة للماهية ولا للوجود بل لانصاف الماهية بالوجود ، أعدنا
ذلك الإشكال فى نفس ذلك الانصاف ، بل المختار عندنا : أن العلة الموجدة

علة لما هية المعلول ولوجوده ، ولإليه الإشارة بقوله تعالى : « وإن من شيء إلا عندنا خزائنه . وما ننزله إلا بقدر معلوم » (١)

(ج) العلة الغائية علة بما هيتهما لعلة الفاعلية . معلولة لها في وجودها . وهو المراد من قولهم : أول الفكر آخر العمل .

تفصيله : كل ماهية موجودة فهي من حيث هي هي ، إن لم تقبل العدم فهو الواجب لذاته أو قبله فهو الممكن لذاته ، وكل ما يقبل الوجود والعدم لذاته كان قبوله لها على السوية . إذ لو كان أحد الجانبين أرجح فذلك الجانب مع ذلك القدر من الرجحان ، إن كان مانعاً من النقيض كان واجباً لا ممكناً ، ولأن لم يمتنع من النقيض فع ذلك القدر من الرجحان ، يصح عليه الوجود تارة والعدم أخرى ، وكل ما كان كذلك لا يلزم من فرض وقوعه محال ، فلنفرض مع ذلك القدر من الرجحان ، تارة واقعاً وأخرى لا واقعاً ، فاختصاص أحد الوقتين بالرجحان والوقت الآخر باللا رجحان ، إن لم يتوقف على انضمام قيد لإليه ، وقع الممكن لا عن مرجح . هذا خلف . وإن توقف على انضمام قيد لإليه ، لم يكن الرجحان الذي حصل أولاً كافياً في الرجحان ، فلم يكن الرجحان رجحاناً . هذا خلف ، ثم إننا فنقل الكلام إلى كيفية الحال بعد حصول تلك الضميمة ، فإن بقي ممكناً انتقر إلى ضميمة أخرى ، ولزم التسلسل ، وإن بقي غير ممكن صار واجباً ، فثبت : أن الشيء إما أن يكون نسبة الوجود والعدم إليه على السوية ، وإما أن يكون متعميقاً معيناً مانعاً من النقيض ، فثبت : أن كل ممكن فإن نسبة الوجود والعدم إليه على السوية . وكل ما كان كذلك امتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر إلا لمرجح ، والنلم به بدیهی .

فان قيل : إسناد الممكن الى المؤثر محال لوجوده :

أحدها : لو أخرج الإمكان إلى المؤثر لافتقر الباقي حال بقائه إلى المؤثر لأن الإمكان من لوازم ماهية الممكن ، ولأزم الشيء حاصل حال بقائه ، فيلزم من حصول الإمكان حال البقاء حصول الافتقار حال البقاء ، لكن ذلك محال ، لأن أثره إما أن يكون شيئاً يصدق عليه أنه كان قبل فيكون ذلك تحصيلًا للحاصل ، أو يصدق عليه ، أنه ما كان قبل ، فحينئذ لا يكون له أثر في الباقي الذي يصدق عليه أنه كان . وقد فرضناه كذلك . هذا خاف .

وثانيها : تأثير المؤثر المباين . إن كان الماهية ، فالماهية بتقدير عدم ذلك المؤثر المباين ليست بماهية ، وكذا القول إن كان تأثيره في الوجود أو في موصوفية الماهية بالوجود أو لا في الوجود ولا في موصوفية الماهية بالوجود فاذن ليس لذلك المباين تأثير لا في الماهية ولا في الوجود ولا في موصوفية الماهية بالوجود ، فإذن لا تأثير له أصلاً .

وثالثها : لو أثر شيء في شيء لكان تأثيره فيه إما أن يكون عدمياً وهو محال ، لأنه نقيض اللامؤثرية التي هي عدمية ، ونقيض العدم وجود ، فهو إذن أمر ثبوتي ، ثم إما أن يكون نفس المؤثر والأثر ، وهو محال ، لأننا قد نعقل ذاتيهما مع الذهول عن تلك المؤثرية ، والمعقول مغاير للمعقول بمعقول . ولأن المؤثرية نسبة بينهما فتكون مغايرة لهما ، وإما أن يكون زائدة عليهما . فإما أن يسكون جوهرًا مباينًا عنهما وهو محال ، لأن مؤثرية هذا في ذلك صفة هذا . وما كان صفة هذا لم يكن مباينًا عنه ، ولأن الكلام عائد في كيفية تأثير ذلك الجوهر في ذلك الأثر . وإما أن يكون صفة قائمة بذات ذلك المؤثر ، لكن كل ما كان صفة قائمة بالشيء كانت

مفتقرة إلى الشيء والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته ، فتكون مؤثرية ذلك
المؤثر في تلك المؤثرية زائدة عليه ، ولزم التسلسل .

ولا يقال : المؤثرية صفة اعتبارية لا ثبوت لها في الخارج . لأننا نقول :
حكم الذهن عليه بالمؤثرية إن كان صادقا مطابقا فهو في نفسه مؤثر ، فيعود
التقسيم الأول ، وإن لم يكن مطابقا كان ذلك كذبا ، وذلك اعتراف
بأنه ليس في الوجود مؤثر ولا أثر .

ورابعها : إنه لو افتقر رجعان الوجود إلى المؤثر ، لافتقر رجعان العدم
إلى المؤثر ، ولكن ذلك محال ، لأن العدم نفى محض ، فيمتنع جعله
أثرا لمؤثر .

الجواب عن الأول : إنكم إذا أردتم بقولكم إن تحصيل الحاصل
محال ، أن إحداثه حال بقائه محال ، فقد صدقتم ، وإن أردتم به أن
إسناد بقائه إلى بقاء مؤثر ، محال ، فلم قلتم ذلك ؟

وعن الثاني : إن ما ذكرتموه يقتضى أن لا يتغير شيء أصلا ، لأنه يقال :
ذلك الذى تغير . إما أن يكون هو الماهية أو الوجود أو الموصوفية .
فإن كان هو الماهية فقد صارت الماهية لا ماهية ، وكذا القول فى
الوجود والموصوفية .

وعن الثالث : هب أن الإضافات قد تسلسلت ، فأى مجال لزم منه ؟

وعن الرابع : إن علة العدم عدم العلة .

إشارة : لا شك فى وجود موجودات . فاما أن تكون بأسرها ممكنة

أو واجبة أو بعضها واجبة وبعضها ممكنة. والقسم الأول باطل، لأن مجموع
الممكنات مفتقر إلى كل واحد منه، والمفتقر إلى الممكن أولى بالامكان
فمجموع الممكنات وكل واحد واحد منها ممكن. وكل ممكن فله مؤثر غيره،
فمجموع الممكنات ولكل واحد منها مؤثر مغاير، والذي يغاير مجموع
الممكنات ولكل واحد منها لا يكون ممكناً، بل يكون واجباً. فثبت :
أنه لا يمكن كون كل الموجودات ممكناً بل لابد فيها من واجب. أما
القسم الثانى وهو أن يكون كلها واجباً فذلك أيضاً محال، لأنه إن حصل
شيئان واجبا الوجود، فلا بد وأن يشتركا فى الوجوب ويتباينا بالتمعين،
وما به المشاركة غير ما به المايضة فيتركب كل واحد منهما عن الوجوب
الذى به يشارك الآخر، والتمعين الذى به يباين الآخر، فكل واحد منهما
مركب وكل مركب فانه يفتقر إلى جزئه وجزؤه غيره. فكل مركب فانه
مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته، فكل مركب فهو
ممكن لذاته، فاذن لا شىء من الواجب بذاته بمركب. فاذن ليس فى
الوجود، الا واجب واحد.

فان قيل : لم لا يجوز أن يسكون الوجوب وصفا سلبياً فيكون
الاشتراك حاصل في السلب ويكون الامتياز بتمام الماهية. وذلك
لا يقتضى التركيب ؟

والذى يدل على كون الوجوب سلبياً وجوه :

الأول : إن ثبوت الامتناع للممتنع واجب، لكن الامتناع عدى.
لذا لو كان ثبوتياً لكان الممتنع الموصوف به ثابتاً، واذا كان الامتناع

عدمياً وقد وصفنا ثبوته للممتنع بأنه واجب ، فلو كان الوجوب ثبوتياً لزم وصف المدم بالوجود . وهو محال .

الثاني : إن الوجوب لو كان موجوداً لكان مساوياً لسائر الموجودات في الوجود وممتازاً عنها بالماهية ، وكان وجوده زائداً على ماهيته ، فانهى ماهيته بوجوده إن كان ممكناً قدح ذلك في تحقق الوجوب ، وإن كان واجباً كان وجوب الوجوب زائداً عليه ولزم التسلسل .

الثالث : إن الوجوب لو كان أمراً موجوداً لكان إما أن يكون نفس الذات وهو محال . لأنه يلزم أن يكون قولنا الذات واجبة جارباً مجرى قولنا الذات ذات وقولنا : الوجوب وجوب ولأن الوجوب معلوم وتلك الذات مجهولة فالوجوب ليس نفس الذات وإما أن يكون جزءاً لتلك الماهية وهو محال ، وإلا لكانت مركبة فتكون ممكنة لا واجبة ، أو صفة خارجية . لكن كل صفة خارجية فهي مفتقرة إلى الموصوف والمفتقر ممكن ، فيكون الوجوب ممكناً لذاته واجباً لغيره ، فقبل ذلك الوجوب وجوب آخر فيجتمع في الذات الواحدة وجوبان ثم الكلام في الثاني كما في الأول ، فيكون هناك وجوبات غير متفاهية . وهو محال .

الرابع : إنما ذكرنا في طبقات المتلازمات أن قولنا ممتمنع أن يوجد ، يلزمه واجب أن لا يوجد . ففهوم الوجوب قد يصدق على المعلوم فوجب أن لا يكون الوجوب أمراً ثبوتياً . سلمنا : أن الوجوب أمر ثبوتى لكن لم لا يجوز أن يكون خارجاً عن الماهية ، إما لازماً لها أو ملزوماً لها ، وحينئذ لا يلزم التركيب ؟ سلمنا : أن الوجوب أمر ثبوتى ليس بخارج عن الماهية ، لكن

لم قلت: إن التعيين أمر ثبوتى؟ ولم لا يجوز أن يكون معناه هو أنه ليس غيره؟
والذى يدل على امتناع كونه أمراً ثبوتياً وجوه :

الأول: لو كان التعيين أمراً ثبوتياً لكانت التعيينات متساوية فى ماهية
كونها تعييناً ولكان كل واحد منها مبايناً للآخر بصفة خاصة ، فيلزم أن يكون
تعيين زائداً عليه ولزم التسلسل .

الثانى: لو كان التعيين زائداً عليه لكان اختصاصه بذلك الرائد
موقوفاً على تميزه وتعيينه ، فلو كان تعيينه وتميزه لذلك الزائد لزم التسلسل .

الثالث: لو كان التعيين زائداً عليه لكان كل واحد منهما ممقازاً عن
الآخر ، فيكون ذلك التعيين الواحد لا يكون واحداً بل واحدین ، ثم لكل
واحد من ذينك الواحدین تعین ، فيصير أن أربعة وهلم جرا ويلزم أن لا يكون
التعین الواحد تعيناً واحداً بل تعيينات غير متناهية .

الجواب: الوجوب له معنيان . أحدهما عدم الحاجة إلى الغير ، وهذا
عدم . والثانى : كون الحقيقة لما هى مقتضية للوجود .

وندعى أن هذا المفهوم أمر وجودى ويدل عليه وجوه :

الأول: إن الوجوب تأكيد الوجود وقوته . فلو كان الوجوب عدمياً
لكان تأكيداً للشيء بنقيضه . وهو محال .

الثانى: إن الوجوب يناقضه اللا وجوب الذى هو محمول على الممتنع
الذى يجب أن يكون معدوماً وعلى الممكن الخاض الذى قد يكون معدوماً
والمحمول على الممدوم معدوم ، فاللا وجوب معدوم فالوجوب ثبوت ضرورية
كون أحد التقيضين موجوداً .

الثالث : إن اقتضاء الوجود تقيض اللاقتضاء . ولاشك أن اللاقتضاء
عدم فيكون ذلك الاقتضاء وجوداً .

وقوله (١) : « ثبوت الامتناع للممتنع واجب » . قلنا : معنى كونه
ممتنعاً أنه لا يتصور وجوده ، فلما عبرتم عنه بالوجوب أوهم الإشكال .
قوله : « يلزم التسلسل في الوجوبات » . قلنا : أى استبعاد في التسلسل
للأمور الإضافية ؟

قوله : « لم لا يجوز أن يكون الوجوب خارجاً عن الماهية ، إما لازماً
أو ملازماً » . قلنا : لا يجوز أن يكون لازماً . لأن اللازم مفترق ويمكن
وجوب بالغير ، فيلزم أن يكون قبل الوجوب وجوب ، وأما إن كان
الوجوب مستلزماً لذلك التعين ، وكل واجب فهو ذلك المتعين ، فواجب
الوجود واحد . وهو المطلوب .

قوله : « لم لا يجوز أن يكون التعين عبارة عن أنه ليس هو ذلك الآخر ؟ »
قلنا : لوجهين :

الأول : إن كل موجود فهو من حيث هو إنه موجود ، والهوية جزء
من مفهوم هو ، وجزء الثابت ثابت .

الثاني : إن هذه الهوية إذا كانت عبارة عن عدم تلك الهوية فإن
كانت تلك الهوية عدمية كانت هذه الهوية عدم العدم ، فتكون ثبوتية وإن
كانت تلك الهوية ثبوتية وهذه الهوية تشارك تلك في كونها هوية ،
فوجب أن تكون هذه أيضاً ثبوتية .

(١) يقصد الشيخ ابن سينا .

قوله : « يلزم أن يكون لكل تعين تعين آخر إلى مالا نهاية » قلنا : لم
لا يجوز أن يقال : ماهية التعين إذا انضافت مثلا إلى ماهية السواد ، فتعين
كل واحد منهما هو الآخر ؟ وبهذا الطريق ينقطع التسلسل .

وهذا هو الجواب عن الدور ، وعن الوجه الثالث الذي ذكرناه . فثبت
بما ذكرنا : أنه لا بد من وجود واجب واحد ، وأن ماعداه ممكن مفتقر
إلى الواجب . وهذه القاعدة هي القطب . وبالله العون والعون .

لله أكبر

إشارة : إن واجب الوجود لكونه واجب الوجود يلزمه أشياء :
(أ) ليس بعرض ، لأن كل عرض محتاج إلى المجل ، ولا شيء من الواجب لذاته محتاج .

(ب) ليس بمادة ولا صورة ، لأن كل واحدة منهما مفتقرة إلى الأخرى ، ولا شيء من الواجب بمفتقر .

(ج) لا يقبل التغير ، لأنه من حيث هو هو ، لمن كان كافياً في ثبوت شيء أو عدمه ، وجب أن يدوم ذلك الثبوت أو العدم بدوام ذاته ، فإن لم يكفه فلا بد من الغير ، فإذا ذاته لا تنفك عن وجود ذلك الغير وعدمه المفتقرين إلى وجود ثالث وعدمه ، والمتوقف على المتوقف على الغير متوقف على الغير ، فيكون ممكناً لذاته ، وكل ما يقبل التغير في شيء من صفاته ممكن لذاته ، والواجب لذاته ليس بممكن لذاته فإذا كل ما يقبل التغير في شيء من صفاته ممكن لذاته فالواجب لذاته ليس بممكن لذاته . فإن كل ما يقبل التغير في شيء من صفاته ، فهو ليس بواجب الوجود لذاته .

(د) أزلي أبدي لأنه من حيث هو هو موجود ، فيكون موجوداً أبدياً ولأنه لو قيل العدم لتوقف وجوده على عدم سبب العدم ، فيكون متوقفاً على الغير .

(هـ) لأنه في ذاته فرد ، إذ لو كان مركباً لكان مفتقراً إلى جزئه ، وجزؤه غيره . فيكون مفتقراً إلى الغير فيكون ممكناً .

فإن قيل إنه موجود لا في موضوع فيكون جوهرًا فيكون تحت جنس فيكون مركباً .

(م ١٠ - لباب الاشارات)

قلنا : الجوهرية ليست من المقومات ، لأنها عبارة عن عدم الحاجة إلى الموضوع . والعدم لا يكون مقوما .

ثم يتفرع على هذا الأصل أشياء :

فـ (أ) واجب الوجوب واحد ، إذ لو كان أكثر من واحد لكانا مشتركين في الوجوب ومتمايزين في التعين وكل واحد منهما مركب لا فرد .

(ب) ليس بمتميز لأن كل متميز منقسم بحسب الكمية على ما ثبت في نفي الجزء ، وينقسم بحسب الماهية إلى الماهة والصورة ، ولأشياء من المنقسم بفرد ، ولأنه لو كان جسما مساويا سائر الأجسام في الجسمية ، فإن لم يفصل عنها بفصل ذاتي كان حكمه حكمها ، ولأن انفصل عنها بفصل ذاتي كان مركبا .

واعلم : أن كونه غير متميز يستلزم أمرين :

أحدهما : أن لا يكون في جهة .

والآخر : أن يكون مجردا فيكون عاقلا ومعقولا .

(ج) لا يمكن تعريفه ، لأن تعريف الشيء بنفسه محال ، لا متفاد كون العلم به متقدما على العلم به . ولا بجزئه ، لأن الفرد لا جزء له ، فلا يمكن تعريفه بجزء ولا بالخارج عنه لأن الوصف الخارجى لا يمنع من حيث هو أنه يكون مشتركا فيه من الماهيات المختلفة ، فهو من حيث هو لا يفيد تعريف الماهية المعينة إلا إذا عرف بالبدئية أو بالبرهان اختصاص الماهية به . لكن العلم بهذا الاختصاص موقوف على معرفة الماهية فلو استفيد معرفة الماهية من ذلك الاختصاص لزم الدور .

ثم نقول : المعلوم لفا منه الآن ليس إلا أنه ليس كذا ولا كذا ، وأنه

الذى يكون مبدءاً لكذا وكذا والسلوب والإضافات مغابرة للماهية المحكوم عليها بتلك السلوب والإضافات ، فحقيقته الآن غير معلومة لنا . وهل يمكن أن يحدث للنفس قوّة إدراكية نسبتها إلى تلك الحقيقة المخصوصة نسبة الباصرة إلى الضوء والسامعة إلى الصوت ؟ هذا مجوز فإن حصل فهو رؤية الله تعالى .

(د) ليست ماهيته المعينة نفس الوجود من حيث إنه هو إن اقتضى أن يكون عارضاً للماهية ، وكل وجود كذلك . وإن اقتضى اللا عروض وكل موجود كذلك ، فالممكن إما أن لا يكون موجوداً . وإن كان موجوداً فوجوديته نفس ماهيته . هذا خلف . وإن لم يقتض واحداً من هذين الصدين لم يتصف بأحدهما إلا للتغير ، فواجب الوجود لا يصير هو هو إلا لتغيره . هذا خلف . ولأن ماهيته غير معلومة حال ما وجوده معلوم ، فوجب التغير ، ولأن كونه مصدرّاً لتغيره إن كان لأنه وجود نكّل وجود كذلك أوله قيد سلبى فيكون السلب مبدءاً لمبدئية واجب الوجود . والذى يقال من أنه يلزم تقدم الماهية بالوجود على الوجود غير لازم ، لأن الماهية الممكنة قابلة لوجودها والقابل ممتقدم على المقبول . فهذا التقدم ليس بالوجود ، فكذا فيما نحن فيه .

(هـ) لو حل في ذاته صفات كانت تلك الصفات إما واجبه لذاتها فيكون واجب الوجود أكثر من واحد ، أو ممكنة لذاتها فتكون واجبة به فتكون ذاته فاعلة لها وقابلة لها . وذلك ممّنع . لأن الفرد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً .

ونقضوه عليهم بالصورة العقلية المرتسمة في ذاته والإضافة للعارضة في ذاته كالمبدئية .

إشارة إلى الصفات الشهوتية : وفيها أبحاث :

فـ (أ) المشهور أن القادر هو الذى يصبح منه الفعل والترك معا . والأقدمون منعه ، لأن كل ما لا بد منه في المؤثرية ، إن حصلت وجب ترتيب الأثر عليه وإلا بقى ممكناً فافتقر في المؤثرية إلى قيد زائد . وكل ما لا بد منه في المؤثرية . لم يكن كل ما لا بد منه في المؤثرية . وإن لم يحصل كل تلك الأمور امتنع حصول الأثر ، وإلا فالقيد المتخلف غير معتبر في المؤثرية ، فلم يكن الاختلاف واقعا في شيء لا بد منه في المؤثرية ، ولأن القادر حال مؤثرية في الأثر يمتنع أن لا يؤثر ، فإمكان اللامؤثرية غير معتبر في القادرية .

(ب) المشهور إن يؤثر بالقصد ، فقبل وجود المقصود إن لم يكن أولى له من عدمه فهو غير مقصود ، وإن كان أولى فهو ناقص لذاته مستكمل بغيره . والذى يقال : إنه إنما قصده ، لأنه أولى لغيره ضعيف لأن تحصيل الأولى لغيره إما أن لا يكون أولى له أو يكون . ويعود الكلام .

(ج) قيل : إنه لا يعقل ذاته لأن التعقل إن فسر بالإضافة فيجئذ يلزم إضافة الشيء إلى نفسه باعتبار واحد . لا يقال : إنه من حيث إنه عالم مضاف إليه ، ومن حيث إنه معلوم مضاف إليه ، لأن على هذا التقدير يتوقف إمكان عروض التعقل على هذا التغاير المتوقف على صيرورته عالماً ومعلوماً المتوقفين على حصول العلم فيلزم الدور ، وإن فسر بالصورة المساوية للمعلوم ، لزم اجتماع المثاليين . فنقض ذلك بعلم كل واحد بنفسه .

ومنه من قال: إنه لا يعقل الكليات لأننا سواء فسرنا التعقل بالإضافة أو بالصورة، فإن تعقل الكليات لا بد وأن يكون أمراً زائداً على ذات العاقل، وحينئذ يلزم كون الفرد قابلاً وفاعلاً معاً. وهو مخالف، لأن هذه التعقلات إن كانت كالات كانت الذات بدونها غير كاملة. فالواجب ناقص لذاته كامل لغيره، وإن لم تكن كالات وجب تغزيه الواجب عنها.

فأجيب عن الأول : بأننا لانسلم أن الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً وعن الثاني : بأننا لانقول : إن تلك التعقلات استلزمت كماله ، بل نقول : كماله استلزم تلك التعقلات ، كلاً نقول مبدئية للممكنات استلزمت كماله ، بل نقول : كماله استلزم تلك المبدئية .

ومنه من قال: يعقل السكليات ولا يعقل الجزئيات، لأن يعقل الجزئيات
 يتغير بتغيرها . وقد بينا أن التغير في صفات واجب الوجود محال .

ومنه من قال : لا يمكن أن يعقل جميع المعقولات وإلا لكان إذا عقل شيئاً ، عقل أنه يعقل ذلك الشيء ؛ وأنه يعقل أنه يعقل ذلك الشيء . وهلم جرا إلى ما لانهاية له ، فيكون له تعقلات غير متناهية ، وله أيضاً بحسب كل واحد منها تعقلات مرتبة غير متناهية لامرة واحدة بل مراراً غير متناهية . ولا يدفع هذا بأن العلم بالعلم بالشئ نفس العلم به ، لأن العلم مغاير للمعلوم ، فتعقل المعلوم يكون مغايراً لتعقل العلم .

وأجيب عنه : بأن التسلسل الذى بطل بالبرهان هو الذى لا يكون له أول . وأما الذى لا يكون له آخر فلم يبطل .

تنبيه : المرجوع إليه في إثبات واجب الوجود إما الإمكان أو الحدوث
أو هما في الذات أو في الصفات فهي ستة . وأقواها الإمكان .

ثم موزع الناس من يثبت إمكان المحسوسات ثم يتوسل به إلى إثبات
واجب الوجود . فأما نحن فقد اعتبرنا حال الوجود من حيث هو هو ،
فوجدناه مقراً بإثبات واجب الوجود ، فكانت هذه الدلالة أصدق ، وعن
الشبهات أبعد .

النمط الخامس

في

الصنع والابداع

وهم قد سبق إلى الأوهام : أن علة الافتقار إلى المؤثر هو الحدوث فقط ، حتى لو فرضناه تمكناً ليس بمحدث لم يكن به افتقار إلى المؤثر .
وهذا باطل لوجوه .

أحدهما : إن الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم . وهي كيفية لذلك الوجود ، فتكون متأخرة عن الوجود ، المتأخر عن تأثير المؤثر ، المتأخر عن احتياج الأثر إلى المؤثر ، المتأخر عن علة تلك الحاجة . فالحدوث لا يعقل أن يكون علة للحاجة ولا شرطاً لها ولا شرطاً .

وثانيها : إن العدم السابق عدم والعدم منافي لوجود الأثر ولتأثير المؤثر في الأثر ، والمنافي لا يكون شرطاً

وثالثها : إن العدم السابق فائت عند حصول التأثير ، والأثر الفائت لا يكون شرطاً للحاضر .

ورابعها : إن الإمكان علة للحاجة إلى المؤثر وهو من لوازم المساهمة فهو حاصل حال البقاء ، فالهوج إلى المؤثر حاصل حال بقاء الأثر ، فالحاجة حاصل حال البقاء . فالحدث غير معبر .

وخامسها : إن عدم المعلول لعدم العلة ، ولا أول لعدم المعلول . فالمعلولية غير مشروطة بالحدوث .

سادسها : إن مسبوقية هذا الوجود بالعدم أمر واجب ، والواجب لا يفتقر إلى المؤثر . أما حصول هذا الوجود لهذه الماهية أمر ممكن فيكون المفتقر إلى المؤثر هو أن يكون مسبوقاً .

سابعها : إنه لو وجب في الأثر أن يكون مسبوقاً بالعدم ، لوجب في كون المؤثر مؤثراً في الأثر أن يكون مسبوقاً بالعدم ، لأن المؤثرية لا تحصل إلا عند حصول الأثر ، لكن لا يجب في كل مؤثرية أن تكون حادثة ، وإلا لافتر إلى مؤثرية أخرى ، ولزم التسلسل ، فالمؤثرات لا بد وأن تنقضي بالآخرة إلى مؤثرية دائمة ، فيكون ذلك الأثر دائماً : وذلك يبطل القول بأن تأثير الشيء في الشيء مشروط بالحدوث .

ثامنها : إنا إذا فرضنا حادثاً حدث ويكون حدوثه واجباً لذاته ، قضى العقل عليه مع هذا الفرض بالاستغناء عن المؤثر ، ولو فرضناه بحيث يستوى الوجود والعدم بالنسبة إليه قضى العقل بافتقاره إلى المرجح من غير أن يعتبر حدوثه أو دوامه ، فعلمنا أن الحوج إلى المؤثر هو الإمكان لا الحدوث .

تاسعها : إن هلة الحاجة إن كانت هي الحدوث ، لاستغنت المتحركة عن الحركة والعالمية عن العلم حال دوامها . والمتكلمون لا يقولون به ، ولا يستغنى العلم عن الحياة حال دوامه . واحتجوا : أن المؤثر إنما يحتاج إليه لينقل الشيء من العدم إلى الوجود ، وهذا لا يتحقق إلا حال الحدوث . وجوابه : إن الحاجة إلى المؤثر لأجل أن يرجح أحد الطرفين على الآخر ، فتي كان الطرفان بالنسبة إلى الماهية على السوية ، حصل الافتقار .

إشارة : كل حادث فإن عدمه قبل وجوده ، وليس كونه قبله هو نفس

العدم فإن العدم قد يكون قبل وبعد والقبل لا يكون بعد . فذلك القبلية صفة وجودية ، فلا بد من شيء تكون تلك الصفة عارضة له ، والذي تكون القبلية عارضة له هو الزمان ، فقبل كل حادث زمان لا إلى بداية .

تنبيه : إذا قلنا : كان الله موجوداً ولا عالم ، ففهم كان ليس مجرد وجود الله وعدم العالم ، لأنهما حاصلان في قولنا سيكون الله ولا عالم ، بل مفهوم كان ليس مفهوم سيكون ، بل مفهومه : وجود الله وعدم العالم في زمان انقضى ، فإذا كان المفهوم من قولنا : كان الله ولا عالم غير ذي بداية ، وجب كون الزمان كذلك .

تنبيه : الخالق كان قادراً قبل خلق الزمان أن يخلق حركات تنتهي إلى ذلك الأول بعشر دورات ، وأن يخلقها بحيث تنتهي إلى ذلك الأول بعشرين دورة ، وإلا فقد انتقل الخالق من العجز إلى القدرة ، والخلق من الامتناع إلى الإمكان ، والمفروض أن لا يمكن أن يبتدئاً معاً ، وإلا فالزائد كالتناقض فإذا قبل خالق الزمان إمكان يتسع لعشر دورات ولا يتسع لعشرين ، وإمكان آخر أزيد منه يتسع لعشرين دورة ولا يمتلئ بالعشرة . وأحد لإمكانين يميز من الآخر لإمكان جزء من الآخر ، والعدم المحض ليس كذلك فأذن قبل ما يفرض أولاً للزمان زمان لا إلى البداية .

إشارة : كل محدث فإنه قبل حدوثه ممكن ، وإلا فقد انتقل من الامتناع إلى الوقوع . والإمكان مناقض للإمكان الذي يصدق على الممتنع ، والصادق على العدم عدم ونقيض العدم ثبوت ، فالإمكان ثبوتى . وليس هو عبارة عن تمكن القادر من التأثير لأن ثبوت تلك الممكنة مشروط بكون الشيء في نفسه ممكناً ، وشرط الشيء مغاير له . فالإمكان صفة ثبوتية عائدة إلى ذات

الممكن حاصلة قبل حصول الوجود فلا بد لها من محل ، ثم ذلك المحل ان كان محدثاً افتقر الى مادة أخرى . والا فالمادة أزلية والمادة لا تنفك عن الجسمية . فالجسم أزلي . فقل عليه : العقل قضى بإمكان الوجود لا بوجود الإمكان .

ويدل عليه وجوه :

أحدها : ان إمكان الشيء حال عدمه ان كان أمراً وجودياً ، فان قام به كان الموجود قائماً بالمعْدوم ، وان قام بغيره كانت صفة الشيء قائمة بغيرها .

وثانيها : ان الامكان لو كان موجوداً لكان اما واجبا لذاته ، وهو محال ، لأن الامكان صفة للممكن والصفة مفتقرة الى الموصوف ، والمفتقر الى الممكن أولى بالامكان ، وإن كانت ممكنة كان الكلام في امكانهم كالكلام في الأولى ، ولزم التسلسل .

وثالثها : ان واجب الوجود واحد ، والمادة ممكنة . فإن قام امكانها بمادة أخرى لزم التسلسل ، وان قام بها لزم الدور ، لأن وجود المحل سابق على وجود الحال ، فيكون وجود المادة سابقاً على امكانها . لكن امكان الشيء سابق على وجوده فيقع الدور .

:: إشارة :: كل ما لا بد منه في كون واجب الوجود مؤثراً ، اما أن يكون حاصلاً في الأزل أو لا يكون ، فان كان الأول وجب ترتيب الأثر عليه دائماً ، والا فيتميز الترتيب عن اللاترتيب ان توقف على انضمام قيد اليه ، لم يكن الحاصل أولاً كل ما لا بد منه في المؤثرية . ثم انا ننقل الكلام اليه مع تلك الضميمة ، وان لم يتوقف فقد ترجح الممكن من غير مرجح . وان

كان الثانى نقلنا الكلام الى حدوث ذلك القيد المتعبر فى المؤثرية ، ولا يتسلسل بل ينتهى بالآخرة الى أن يكون كل مالا بد منه فى المؤثرية أزلها . وحينئذ يعود المطلوب .

والذى يقال : انه تعالى انما خصص خالق العالم بالوقت المعين ، لأنه أراد خلقه فيه ، أو لأنه علم أنه لا يحصل الا فيه ، أو لأن المصلحة فى خلقه انما حصلت فى ذلك الوقت ، أو لأن خلقه قبل ذلك كان مممتعا . فالكل ممتمتع لأن مقصود المسائل انما يحصل اذا قال : ان الوقت الذى أراد خلقه فيه وعلم حصوله فيه ما كان حاصلًا فى الأزل أو أحدث مالا بد منه فى احداثه ، وهو حصول تلك المصلحة أو انقضاء الأزلية ، وذلك غير حاصل فى الأزل . وكل هذا اختيار للقسم الثانى من قسمى الدلالة المذكورة ، وهو أن كل مالا بد منه فى تلك المؤثرية ما كان حاصلًا فى الأزل ، لكنه قد اُستلغاه بأنه لما لم يكن حاصلًا ثم حصل ، افتقر حدوثه الى مؤثر آخر ، ويعود التقسيم الأول فيه . وأيضاً : فهذا الكلام انما يتم لو تميز وقت عن وقت وذلك عند عدم الوقت محال .

إشارة : صحة وجود الأثر وصحة تأثير المؤثر فيه ، ان كان لها أول فقد انتقل من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى . هذا خلف : وان لم يكن لها أول فالأثر كان ممكن الفيضان عن المؤثر فى الأزل ، فكيف يحكم عليه مع هذا الامكان بالامتناع . وبعبارة أخرى : امتناع عدم صحة حصول الأثر أو تأثير المؤثر فيه أروها ، ان كان ذاتياً وجب أن لا يتبدل ، وإن كان بالغير فذلك الغير ان كان ممكن الزوال فحينئذ لا يتحقق الامتناع ، وإن كان ممتمتع الزوال ، فاما أن يكون لذاته فيعود الدوام أو لغيره فيقع التسلسل .

إشارة : كون المؤثر مؤثراً في الأثر ليس هو ذات المؤثر ولا ذات الأثر ، لأنه يصح تعقلهما مع الدهول عنه ، ولأنه نسبة بينهما فيكون مغايراً لهما ، ثم ذلك المغاير يمتنع أن يكون حادثاً وإلا لافتقر إلى تأثير آخر فهو إذن دائم ، ويلزم من دوام النسبة دوام المتسمين .

أوهام وتنبيهات : احتج القائلون بالحدوث بنوعين من الكلام .

النوع الأول من الكلام : بيان حدوث العالم من وجهين :

الأول : ثبت أن كل موجود سوى الواحد ممكن . وكل ممكن مفتقر إلى المؤثر ، وهذا الافتقار إما أن يحصل حال البقاء أو حال الحدوث أو حال العدم ، والأول محال لأن الباقي لو استند إلى المؤثر كان ذلك تحصيل للمحصل ، وهو محال فإذن الافتقار إنما يتحقق إما حال الحدوث أو حال العدم . وعلى التقديرين فيلزم القطع بأن ماسوى الواحد محدث كائن بعد أن لم يكن .

الثاني : إن أجسام العالم متناهية وكل متناه فإنه مختص بمقدار يجوز في العقل وجود ما هو أزيد منه وأنقص منه . وكل ما كان كذلك ، فإنه لا يختص بقدره المعين إلا بواسطة قصد فاعل مختار ، وكل ما كان فعلاً لفاعل مختار فهو محدث ، لأن القصد إلى الإيجاد لا يصح إلا حال الحدوث .

النوع الثاني : بيان أن للحركات بداية :

واحتجوا عليه بوجوه :

الأول : إن ماهية الحركة تقتضى المسبوقية بالغير ، لأن الحركة عبادة

عن الانتقال من أمر إلى أمر ، وماهية الأزلية تنافي المسبوقية . فالجمع بين الحركة والأزل محال .

وثانيها : إن كل واحد من الحوادث مسبق بمدم لا أول له ، فتلك العدمات بأسرها مجتمعة في الأزل ، فلو حصل شيء من الوجودات في الأزل لزم أن يحصل السابق والمسبق معاً ، وهو محال .

وثالثها : إن لم يحصل شيء من الحوادث في الأزل فهو المطلوب ، وإن حصل فذلك الشيء إن لم يكن مسبوقاً بغيره كان أولاً للحوادث ، وإن كان مسبوقاً بغيره كان الأزلي مسبوقاً بغيره . وهو محال .

ورابعها : إن الحوادث الماضية لو لم يكن لها أول لكان قد انقضى ما لانهاية له ، لكن التالي بديهى البطلان فالمقدم مثله .

وخامسها : لو كان الماضي غير متناه لكان حصول اليوم موقوفاً على انقضاء الغير المتناهي . والموقوف على انقضاء غير المتناهي محال ، فيلزم أن يكون حدوث اليوم محال . ولما حدث علمنا أن الماضي متناه .

وسادسها : إن الحوادث الماضية إلى زمان الطوفان أقل منها إلى زماننا هذا فلفرضهما جملتين متناهيتين ، ولنقرض تطبيق الطرف الذي يليهما من أحدهما على الطرف الآخر الذي يليهما من الآخر ، فإما أن تقابل كل مرتبة توجد في الزائد بمرتبة تساويها في الناقص ، فيكون النفي مع غيره ، كهولاً مع غيره ، أو لا يتقابل ، فحينئذ ينقطع الترتيب من ذلك الجانب والزائد يزيد عليه من ذلك الجانب بالقدر الحاصل من زمان الطوفان إلى زماننا . والمتناهي إذا انضم إلى المتناهي كان متناهياً ، فيكون الكل متناهياً .

أجاب المدميون عن الأول : بانكم إن عنيتم بتحصيل الحاصل دوام الأثر بدوام المؤثر ، فلم قلتم : ان ذلك محال .
وعن الثاني : انا لانسلم أن مواد الأفلاك قابلة لمقدار أزيد أو أنقص مما وجد .

وعن الثالث : بأن حقيقة الحركة كما أنها متعلقة بمن حتى تستدعي سابقاً فهي أيضاً متعلقة بالي حتى تستدعي لاحقاً ، ثم كما لا يلزم من هذا الكلام وجود مقطع الحركة ، فكذا لا يلزم منه وجود مطلع اليها .
وعن الرابع : ان ذلك الكلام قائم بعينه في صحة حدوث الحوادث ، فيلزمكم أن تجعلوا للصحة أولاً . وذلك محال ، لأنه يلزم الانتقال من الامتناع الذاتي الى الإمكان .
وهو الجواب بعينه عن الخامس .

وأما السادس : ان انقضاء ما لا نهاية له إنما يكون ممتنعاً لو ابتداء ذلك الانقضاء من مبدأ معين . أما اذا لم يكن كذلك فدعوى امتناعه مصادرة على المطلوب .

وأما السابع : فجوابه : أنكم ان أردتم بهذا التوقف أن الشرط والمشروط كانا معدومين ، ثم ابتدأ الشرط بالوجود وانقضى منه ما لا نهاية له ، ثم حصل عقبة المشروط ، فنسلم أن هذا ممتنع ، لكن هذا إنما يتم لو فرضتم لجميع الحوادث أولاً ، لكن هذا نفس المطلوب ، وان أردتم بأن هذا اليوم لم يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له ، ثم زعمتم أن هذا محال ، فهذا أيضاً مصادرة على المطلوب .

وأما الثامن : فجوابه : إن تضعيف الألف مراراً غير متناهية أزيد

من تصنف المائة مراراً غير متناهية . وأيضاً : فالزيادة والنقصان من لواحق الموجودات وجملة الحوادث من حيث انها جملة لاجود لها في الأهيان ولا في الأذهان ، فلا يمكن وصفها بهما ، فهذا حاصل تحت التبريقين .

اشارة : مفهوم أنه صدر عنه (ا) مغاير لمفهوم أنه صدر عنه (ب) فالمفهوم ان كانا داخلين في ماهية المصدر كانت تلك الماهية مركبة لا مفردة ، وان كانا خارجين كانا لاحقين فـكانا معلولين ، فيعود التقسيم الأول المذكور فيهما ، وان كان أحدهما داخلاً والآخر خارجاً ، فالماهية مركبة والمعلول واحد . فعرض ذلك بالتقابل الواحد حتى لا يقبل الواحد أكثر من واحد .

اشارة : كل ممكن فإنه من حيث أنه هو يقتضى أن لا يستحق الوجود من ذاته ويصدق عليه أنه . إنما استحق الوجود من غيره وما بالذات قبل ما بالغير ، فلا وجود سابق على الوجود . وهذا هو الحدوث الذاتى . والله أعلم بالصواب .

النمط السادس

في

الغايات ومبادئها

تنبيهية : إن كان واجب الوجود دائماً ، إنما يفعل لأجل أن فعله أحسن وأصلح ، لكان قد اكتسب بذلك الفعل تلك الأولوية ، ولكان لو لم يفعله لم يحصل تلك الأولوية ، فكان يلزم أن لا يكون غنياً مطلقاً لأنه في اكتساب ذلك الكمال مفقود إلى الغير وأن لا يكون مديكاً مطلقاً لأن الملك المطلق هو الذي يستغنى عن غيره ولا يستغنى عنه غيره . والمفتقر في الاكتساب الأولوية إلى الغير لا يكون كذلك . وأن لا يكون جواداً مطلقاً لأن الجود المطلق هو إفادة ما ينهني لا لغرض . وهنا إنما فعل ليستعوض من فعله حصول تلك الأولوية ، لكان قد بينا أنه كما هو واجب الوجود في ذاته فهو واجب الوجود أيضاً في جميع صفاته في غناه وفي ملكه وفي وجوده فإذن بمنتهى أن يقال : إنما فعل ذلك الفعل لأن الأحسن والأصلح فعله .

وهم وتنبيهية :

واعلم : أن ما يقال من أن فعل الخير واجب ، حسن في نفسه لا مدخل له في أن يختاره الغنى ، إلا أن يكون الإتيان بذلك الحسن ينزله ويمجده ويتركه ويكون تركه يفتقر منه ويثامه . وكل هذا ضد الغنى .

إشارة : لما قام هذا البرهان على هذا المطلوب ، وكانت آثار العناية ظاهرة في المخلوقات جمعوا بينهما فقالوا : إن علم الله تعالى بأنه كيف ينهني

أن يكون حتى يكون عل أفضل أحواله بحسب ما يليق به علمه لدخول ذلك الشيء في الوجود والعناية ، هو ذلك العلم وإذ قد ذكرنا غاية الفعل الإلهي ، فلنذكر غاية الحركات السماوية .

تنبه : قد ثبت أن حركات السماء إرادية . فلا بد وأن يكون لها غرض ، لأن العبد لا يكون دائماً ولا أكثرية . ولا يجوز أن يكون غرضه مصلحة السافلات ، لأننا بينا أن كل من فعل فعلاً لغرض فهو مستكمل به ، فلو كان فعل العاليات لأجل السافلات ، لكانت العاليات الكاملة مستكملة بالسافلات الناقصة . وهو محال ، فإذاً لها غرض آخر : وذلك الغرض : إما أن يكون ممكن الحصول بالكلية أو ممتنع الحصول بالكلية أو ممكن الحصول جزءاً فجزءاً فقط . والأول يقتضي انقضاء الحركة عند حصوله . هذا خلف . والثاني يقتضي أن يكون الطلب عبثاً ، وحينئذ يجب أن لا يكون دائماً ولا أكثرية . فبقي الثالث ، وهو أن يكون ممكن الحصول دائماً بحسب أجزائه وممتنع الحصول بحسب كله . وذلك هو الحق .

ويتفرع على هذه القاعدة أمور :

أحدها : أن هذا الطلب إنما يمكن في مطلوب يكون بالقوة ، ثم إنه لا يمكن خروجه إلى الفعل إلا جزءاً فجزءاً ، لكن الفلك بالفعل في جميع الأمور إلا في أيونه وأوضاعه ، وأنه لا يمكن استخراجها إلى الفعل دفعة بل جزءاً فجزءاً فلا جرم كانت حركاته لأجل أن يكون متشبهاً بالأجزاء الموجودة بالفعل على الإطلاق بقدر ما يليق به .

وأقول : الأولى أن يقال : إن نفسه تعقل الأشياء بالقوة فيكون تحريكها (م ١١ — لباب الاشارات)

لجرم الفلك لأجل أن يعوسل بلك الحركات إلى استخراج تلك التتمعات من القوة إلى الفعل أو يقال يتحرك لمصلحة السافلات، لأن المقصود بالذات هو رعاية تلك المصلحة، بل المقصود بالذات هو التشبه بالعقول المجردة في انتظام مصالح السافلات، وإن لم يحصل التشبه بها في هذا القصد.

وثانيها : إنه متى كان كذلك كان كل عدد يفرض لما بالقوة يكون له خروج إلى الفعل لا محالة، ويكون النوع محفوظاً بمعاقب الأشخاص.

وثالثها : إن الفلك يكون مشتبهاً بالأشياء التي بالفعل من حيث برأتها عن القوة راشحاً عنه الخير الفاضل من حيث هو يشبه بالعالى، لامن حيث إنه أقاضه على السافل. ومبدأ ذلك هى التشكلات المختلفة الكوكبية التى هى أسباب ممدة للمادة السفلية لقبول الآثار من الجواهر العقلية.

تفسيه : لو كان المتشبه به واحداً لكان التشبه فى جميع السماوية واحداً. وهو مختلف. ولو كان لواحد منها بالآخر التشابه فى المفهاج وليس كذلك إلا فى قليل. وهذا ضعيف. لأن المواد السماوية مختلفة بالنوع، فعمل السبب فى هذا الاختلاف : أن تلك المادة لا تقبل إلا ذلك النوع من الحركة.

وذكر « الشيخ » على هذه الجهة سؤالاً آخر. وقال : لم لا يجوز أن يقال : التشبه به واحد فقط، واختلاف جهات الحركات إنما كان للعناية بالسافلات، وذلك لأن المقصود من التشبه لما كان حاصله لجميع الحركات وكانت الحركة إلى الجهة الخاصة تقتضى مصلحة السافلات، اقتضت خبريته باختيار تلك الجهة ؟

ثم أجاب عنه من وجهين :

أحدهما : لو جاز أن يقال إسعوت الحركات بالنسبة إليه فاخترار واحد منها لنفع السافلات ، حاز أن يقال : استعوت الحركة والسكون بالنسبة إليه ، فاخترار الحركة لنفع السافلات . وهذا ضعيف . لأن عند السكون لا يستخرج الكمال من القوة إلى الفعل ، وعند الحركة يستخرج فيمتنع استواءهما بالنسبة إليه ، أما الحركات لاستخراج الكمال من القوة إلى الفعل حاصل فيها . بأسرها ، فيحصل الاستواء فيمكن أن يكون الترجيح للعناية بالسافلات .

الجواب الثاني : لأن الدلالة المذكورة في أصل الحركة ليس للعناية بالسافلات قائمة في جهة الحركة ، وهو أن كل من فعل فعلا لغرض كان مستكملا ، والعالى لا يستكمل بالسافل .

ثانية : هذا التشبيه على مذهب « الشيخ » عسر ، لأن الحرك القريب للسماء مبدأ لإداری للأفعال الجزئية فهوكون مدركا للجزئيات ، فيكون جسيما ، فلا يمكنه إدراك المجرد ، فلا يمكنه التشبيه . وعندها : أن إدراك الجزئيات قد يحصل لنهر الجسماني ، فتزول العقدة .

زيادة تبصرة : الآن ليس لك أن تكلف نفسك إصابة كفه هذا التشبيه ، فإن قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتفاء مادون هذا . فكيف هذا ؟ وجوز أن الحرك إذا أراد تشبهاً ينال منه على التجرد أصراً أن يمرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبيه من طلب الدوام ، كما أن نفسك إذا انفعلت برغبة أو رهبة ، يقع ذلك الانفعال حركات بدنية . وأنت إذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه ، فربما لاح لك مير واضح خفي .

إشارة : الزمان غير منقطع أولاً وآخرأ . وهو من لواحق الحركة فلا بد من حركة غير منقطعة أولاً وآخرأ . وهى إما أن تكون مستقيمة أو مستديرة . والأول باطل لأنها إن ذهبت إلى غير النهاية فهناك بعد غير متناه . وهذا خلف . أو ترجع فتكون منقطعة ، لأن بين كل حركتين سكونا . وذلك أن الميل الذى يحركه إلى ذلك الحد لا بد وأن يكون باقيا عند وصوله إليه ، لأن علة الوصول موجودة عند الوصول ، فإذا رجع فلا بد من حدوث ميل آخر يحركه عنه ، والميلان إنما يوجدان فى آنين ، فبينهما زمان هو زمان السكون فكل حركة مستقيمة منقطعة ، فالدائمة المستحظنة للزمان هى المستديرة .

إشارة : مبدأ هذه الحركات ليست قوة جسمانية . وبرهانها مبنى على مقدمات :

أحدها : أن القوة الجسمانية المحركة إما أن تكون طبيعية أو قسرية . فإن كانت طبيعية كان تأثير كل تلك القوة فى تحريك كل ذلك الجسم وفى بعضه بالسوية ، لأن الكل والبعض استويا فى قبول الأثر ، وليس فى كل واحد منهما معاق أصلا ، فوجب الاستواء المذكور . بلى . لما انقسمت تلك القوة كا تأثير بعضها فى تحريك كل ذلك الجسم أضعف من تأثير كلها فى تحريك كل ذلك الجسم ، وأما إن كانت قسرية فنفى المقسور معاق ، والمعاق القائم بالكل أكثر من المعاق القائم بالبعض ، وكان تأثير ذلك القاسر فى تحريك البعض أقوى من تأثيره فى الكل .

وثانيها : إن الناقص عن الغير متناه لا يكون غير متناه فى جهة انتقاصه

إذا عرفت هذا فنقول : لا يجوز أن يحرك جسم جسمًا حركات غير متناهية على سبيل القسر ، لأنه إذا حرك جزء ذلك الجسم من ذلك المبدأ وجب أن يحركه أكثر فيقع الزيادة في الجانب الآخر ، فصير الجانب الآخر متناهياً . ولا يجوز أن يحرك قوة طبيعية جسمانية حركات غير متناهية ، لأن بعض تلك القوة وكلها إذا ابتداء بتحريك كل ذلك الجسم من مبدأ معين كان تحريك البعض أقل ، فيتناهى تحريك بعض القوة وزيادة تحريك كل القوة على بعضها معناه ، فكان الشكل معناه . فنبت : أن مبدأ هذه الحركات السماوية مفارق عقلي .

واعلم : أن هذه الدلائل ضعيفة لوجه :

أحدها : أنه لا بد من التفاوت بين تحريك كل القوة وتحريك بعضها . فأمّا أنه لا تفاوت إلا بالانقطاع ، فنأين ؟ ولم لا يجوز أن يحصل ذلك بالتفاوت بالبطء والسرعة فيكون تحريك بعض القوة لكل الجسم أبطأ من تحريك كلها لكلاهما ؟ ثم لهما مع ذلك التفاوت بيقين أيّداً .

وثانيها : وهو أن بقاء ذات القوة الجسمانية وبقاء كونها مؤثرة في الحركة وبقاء الجسم قابلاً لتلك الحركة ممكن أبداً وإلا فيلزم الانتقال من الإمكان إلى الامتناع . وإذا ثبت الإمكان بطل القول بامتناع الدوام .

وثالثها : إذا تعلم بالبديهة أن الأرض لو بقيت على طبيعتها أبداً ، لبقيت في المركز أبداً بطبيعتها . والمقدم حق أنه ممكن ، فالتالي كذلك .

وهم وتنبئيه : محرك السماء إن كان عقلياً صاحب الإدراكات الكلية ، امتنع أن يكون مبدأ للأفعال الجزئية لما ثبت أن الذات الكلية لا يصدر عنه

فعل جزئى ، وإن كان جسمانيا امتنع كونه مبدأ للحركة الدائمة . وجوابه :
إن هذا السؤال غير وارد علينا ، لأن عندنا أن الجرد يمكن أن يكون مدركا
للجزئيات .

أما « الشيخ » فإنه أجاب عنه بأن الجرد مبدأ بمبدأ هذه الحركة والملاصق
قوة جسمانية ثم لأنها لا تزال تفعل عن ذلك المبدأ المفارق وتفعل ، ولما كان
تأثير ذلك المفارق في تلك القوة الجسمانية متصلا أبداً كان ما يتبع مع ذلك
التأثير أيضا متصلا .

وأعلم : أن قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهى ،
والتأثير المتناهى على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المباشرة ، وإنما
امتنع في الأجسام أحد هذه الثلاثة فقط .

تنبيه : ظن بعضهم أن هذه الحركات تتحرك بالعرض ، لأنها في أجسام ،
وهذا خطأ لأن المبدأ الأصيل ليس يحسم ولا حال في الجسم ، وكل ما كان
كذلك امتنع أن يكون متحركا .

إشارة : الأول فرد فلا يكون مبدأ إلا لواحد بسيط . وهو ليس
بعرض لأن كل عرض مسبوق بالجواهر والمعلول الأول غير مسبوق بممكن
آخر . فهو جوهر ، وهو ليس بجسم ، لأن كل جسم مركب من الهوىلى
والصورة ومسبوق بهما . والمعلول الأول ليس بمركب ولا مسبوق بممكن
آخر ، ولا هوىلى لأن الهوىلى من حيث هو ، قابلة . والمعلول الأول
فاعل لما بعده . والواحد لا يكون قابلا وفاعلا معاً ولا صورة ، لأن الصورة
مفتقرة في ذاتها إلى الهوىلى فتكون مسبوقة بها ، والمعلول الأول غير مسبوق

بممكن آخر ولا نفساً لأنها إنما تقفل بواسطة الآلة ، فلا تكون فاعلة
الآلة والمعلول الأول مبدأ لما عدها من الممكنات ، فالمعلول الأول إذن
عقل محض .

تنبيهه : قد يمكنك أن تعلم أن الأجسام الكرية العالية فلـكها وكوكبها
كثيرة العدد ، فيلزم على الأصول للسالف أن يكون لكل جسم منها
كان فلـكا محيطاً بالأرض موافق المركز أو خارج المركز أو فلـكا غير
محيط . مثل التداويرات أو كوكبها شيئاً هو مبدأ حركة المستديرة على
نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب ، وأن تكون الكواكب تنقل
حول الأرض بسبب الأفلاك التي هي مركوزة فيها ، لا بأن تنفخرق لها
أجرام الأفلاك .

ويزيدك في ذلك بصيرة : حال القمر في حركته المضاعفة وأوجيه ، وحال
عطارد في أوجه . وأنه لو كان هناك انخراق بوجهه جريان الكواكب
أو جريان تلك تدويره لم يكن ذلك كذلك . ويعلم أنها كلها في الحركة
الشرقية التشبيهية على قياس واحد ، وأنه لا يجوز أن يقال : السافل معشوقة
الخاص هو ما فوقة ، وأنها لما اختلفت في أوضاعها أو مواضعها أو
حركاتها اختلافاً لازماً ، امتنع كونها من طبيعة واحدة ، بل طبائع شتى ،
وأن جمعها كونها بالقياس إلى الطبائع المنعزلة طبعية خامسة فبقى أن
ينظر هل يجوز أن يكون بعضها سبباً قريباً للبعض في الوجود أم أسبابها
تلك الجواهر المفارقة ؟

مداية : لا يجوز أن يكون الحاوى علة لوجود الحاوى ، وإلا لكان
الحاوى متقدماً على : وجود الحاوى ، فيكون وجود الحاوى مقارناً لإمكان

عدم المحوى ، ووجود الحاوى مع عدم المحوى هو الخلاء ، فيكون الخلاء ممكنا لذاته ، وقد كان ممثما لذاته . وهذا خلف ، ولما أن يكون المحوى علة للحاوى الذى هو أشرف وأقوى وأعظم منه ، فغير مذهب إليه بوجه ولا يمكن .

فإن قيل : القول بأن عدم الخلاء واجب بغيره لازم عليكم أيضا من وجهين :

أحدهما : أن الحاوى والمحوى جميعا بحسب اعتبار تقسيمهما غير واجبي للوجوب فخلو مكانيهما غير واجب الوجود .

والثانى : إن وجود الحاوى والعقل الذى هو علة وجود المحوى معا . وما مع القبل قبل فالحاوى قبل المحوى .

والجواب عن الأول : إن الحاوى والمحوى إذا أخذنا معا ممكنين لم يكن هناك تحدد لشيء ولا مكان إن لم يملأ حصل خلاء ، إنما يمرض ما ذكرناه إذا كان محدد فيلزم مع تحديده أن يكون الحد محيطا بملأ ، أو غير محيط به فيكون خلاء .

وعن الثانى : إن تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان ، حتى يلزم أن يكون ما مع القبل قبل ، بل بالعلية وما مع للعلية ليس بعلة ، فما مع القبل بالعلة لا يجب أن يكون قبل .

إشارة : لو كان الجسم علة للجسم ، لكان إما أن يكون علة له بحسب هويلاه . وهو محال ، لأن الهوى قابل والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ، ولا بحسب صورته ، لأن الصورة الجسمانية إنما تفعل فيما

يقرب من محلها أولاً فأولاً ، لأن تأثيرها في البعيد عن محلها لو كان كتأثيرها في القريب من محلها لم يكن لها اختصاص بذلك الحقل ، فلا تكون للصورة الجسمانية صورة جسمانية إذا ثبت هذا فلو كانت صورة جسمانية علة لجسم لكانت علة أولاً لهيولاه ولصورته ، لكن تأثير الصورة الجسمانية إنما يكون فيما يقرب من معمله وذلك على الهيولى من حيث هي محال والصورة من حيث هي محال فالصورة الجسمانية لانكون علة للهيولى ولا للصورة ولا للجسم .

هداية وتفصيل : قد ثبت وجود جواهر غير جسمانية ، وثبت أن واجب الوجود . واحد فإعدادها يسكون ممكناً ومعلولاً لواجب الوجود ، وثبت أن الأجرام السماوية معلولة لجواهر غير جسمانية ، وثبت أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون مبدأ لاثنتين معاً ، فوجب أن يكون المعلول الأول جوهرًا عقلياً واحداً ، وأن يسكون سائر العقول بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات .

زيادة تفصيل : إما أن يقال : لأنه لا يحصل من كل واحد إلا واحد ، فيلزم أن لا يوجد موجودان إلا وأحدهما علة للآخر . هذا خاف . أو ينهى إلى واحد يصدر عنه موجودان معاً ، ولنفرض أنه هو المعلول الأول ، لكن كل ما كان مصدراً لمعلولين ففيه تركيب ، ففي المعلول الأول تركيب ، فلما أن يسكون ذلك التركيب صادراً عن واجب الوجود ، فيكون قد صدر عنه أكثر من واحد . أهذا خلف . أو عن ماهيته مركبة وهي هادرة عن واجب الوجود ، فقد صدر عنه أكثر من واحد . هذا خلف . أوله من واجب الوجود ، حصل كثرة باعتبارها يمكن أن يكون مصدراً لمعلولين

مما . وهذا هو الحق .

لكن له من ذاته الإمكان ومن وجب الوجود الوجود . فهو بما أنه يمكن أن يكون مصدراً لشيء وبما أنه واجب مصدراً لشيء آخر ، ويجب جعل الأشرف علة للأشرف والوجوب أشرف من الإمكان ، فوجود العقل الأول علة للعقل الثاني ، ووجوبه به علة للنفس وإمكانه علة للفلك الأقصى . وعلى هذا الترتيب يصدر عن كل عقل ونفس وفلك حتى ينتهي إلى العقل الأخير ، ولا يلزم أن يستمر ذلك الإيجاب إلى غير النهاية لأن تلك العقول مختلفة بالماهيات ، فلم يمل ماهية العقل الأخير لم تكن صالحة لاقتضاء عقل وفلك أصلاً .

وربما قالوا : إنه بما يعقل من ذاته يكون مبدأ لشيء وبما يعقل الأول يكون مبدأ لشيء آخر . هذا ما قالوه .

وهو في نهاية السقوط لوجوه :

أحدهما : أن إمكانه إن كان موجوداً ، فإما أن يكون واجباً لذاته فوجب الوجود أكثر من واحد ، لأن للفقير إلى الممكن كيف يجب ؟ وإن كن ممكناً فإما أن لا يكون له مؤثر وهو محال أو يكون له مؤثر وهو واجب الوجود ، فيكون قد صدر عنه أمران : أحدهما : ذلك الإمكان . والآخر : ذلك الوجود . وإن لم يكن موجوداً استعمال جملة علة للفلك للوجود .

وثانيهما : إن الإمكانيات متساوية وكذا الوجودات ، فلو كان الإمكان أو الوجود علة لشيء لكان كل إمكان ووجود علة لذلك الشيء فوجب أن يكون إمكان كل شيء ووجوده علة لفلك وعقل ، بل يكون

إمكان الفلك — لوجوده فيكون الفلك موجوداً لذاته ، فلا يكون الممكن ممكناً .

وثالثها : هب أنكم فرعتم العقل والفلك على هاتين الجهتين لكن الفلك ليس موجوداً واحداً ، بل مجموعاً مركباً من الهوى . والجسمية والصورة الفلكية ، ومن كل واحد من المقولات التسمية نوع أو أنواع ، فكيف تنوزع هذه الأشياء الكثيرة على الاعتبار الواحد فإن ذلك يقتضى أن يصدر عن الجهة الواحدة أكثر من الواحد ؟

وابعها : لم لا يجوز أن يصدر عن كل عقل عقل واحد فقط إلى ألف مرتبة ، ثم من هناك يتبدى الترتيب الذى ذكرتم ؟ وعلى هذا الوجه لا يمكنكم معرفة عدد هذه المقول .

وخامسها : أستم أسندتم جميع ما فى عالم الكون والفساد من الصور والمواد والأغراض التى لانهاية لها إلى العقل الفعال ، وقلتم المستند إليه هو الوجود . وهو أمر واحد . والاختلاف إنما جاء من الماهيات وهو غير معلول ؟ فلم لم يقولوا ذلك فى واجب الوجود ، وهو أنه يتنوع الوجود الفاض على كل الممكنات والاختلاف إنما جاء من الماهيات ؟ فأما تقرير الثانى الذى قالوه ، وهو أن العقل الأول بما يعقل ذاته مبدءاً لفلك ، وبما يعقل الأول مبدءاً لعقل فضيع أيضاً لأن عقله لذاته وعقله الأول إن كانا هو نفس إمكانه ووجوده ، فقد عاد الكلام الأول ، وإن كانا مغايرين لما عاد البحث فى كيفية وجودهما .

والحق : أن هؤلاء الأفاضل إنما وقعوا فى هذه الظلمات لاعتقادهم أن

الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد لسكنا بيدنا ضعف دليلهم . فالحق أنه سبحانه وتعالى مبدأ لوجود جميع الموجودات ، وقد بينا أيضاً : أنه مبدأ لماهية جميع الممكنات ، فالمؤثر في ماهية كل شيء ووجوده هو ، إلا أن هذه الماهيات بعضها مشروط بالبعض ، فلا جرم وجود كل موجود على ما يمكن وجوده إن كان باقياً ، فمع البقاء ، وإن كان متغيراً فمع التغير والحوادث العنصرية مشروطة بالاتصالات الكوكبية ، فقوله تعالى : « إن من شيء إلا عندنا خزائنه » (١) إشارة إلى أن به ومنه كل ماهية ووجود . وقوله تعالى : « وما ننزله إلا بقدر معلوم » (٢) إشارة إلى اشتراط البعض ببعض .

وبما يقوى ما ذكرناه وجوده :

أحدها : إن ما عداه ممكن ، والممكن قابل والواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً .
وثانيها : إن الإمكان محوج إما إلى علة غير معينة أو إلى علة معينة .
 والأول باطل لأن غير المعين لا وجود له في نفسه ومالا وجوده في نفسه امتنع احتياج غيره في وجوده إليه ، فإذا الإمكان محوج إلى علة معينة ، لكن الإمكان في جميع الممكنات واحد ، ولازم الواحد واحد . فإذا أخرج الإمكان إلى شيء معين ، فقد أخرج كل إمكان إلى ذلك الشيء . لكن لا بد من الاعتراف بأن إمكاناً محوج إلى واجب الوجود ، فيلزم أن يكون كل إمكان لكل ممكن محوجاً في وجوده إلى واجب الوجود . فالكل به ومنه . وهو المراد من قوله تعالى : « الله نور السموات والأرض » (٣) -
 « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » (٤) بل هو أقرب إلى كل ماهية من

(٢) الحجر ٢١ .

(١) الحجر .

(٤) ق ١٦ وفي الأصل : وهو أقرب .

(٣) النور ٣٥ .

تلك الماهية إلى نفسها ، لأنه هو الواسطة في صيرورة كل شيء هو هو .
والواسطة أقرب من ذى الواسطة .

وثالثها : إن ذلك أدخل في جلال الله تعالى وعظم شأنه . على ما قال
الله تعالى : « إن كل من في السموات والأرض ، إلا آتى الرحمن عبداً » (١) .
إشارة : قال : « فيجب أن يكون هيولى العالم العنصرى لازماً عن العقل
الآخر ، ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ،
ولا يكفى في الاستقرار لزومها ، ما لم يقرن بها الصورة ، وأما الصورة فتفيض
أيضاً من ذلك العقل ، وهى إنما تختلف بسبب اختلاف استعدادات الهيولى
وبسبب اختلاف تلك الاستعدادات ، اختلاف التشكلات الكوكبية
والاتصالات السماوية . فبهذا الطريق تفيض الأعراض المختلفة والنفوس
النباتية والحيوانية والناطقة من العقل الذى هو آخر العقول » .

ولفائل أن يقول : إن قويت الاتصالات الملسكية على إفادة الاستعدادات
المختلفة لهيولى هذا العالم فلم لا تقوى على إفادة الصور والأعراض ؟ فإن قلتم :
المراد من حصول الاستعدادات فيضان العرض المعين عن واهب الصور على
المادة السفلية ، مشروط بحصول الاتصال الكوكبى المعين . وعلى هذا
الطريق لا يكون شيء من الاتصالات الكوكبية مؤثراً ، فنقول : فلم لم تقولوا
هذا الكلام فى فيض واجب الوجود حتى يكون المبدأ المطابق لفجارات
والمقارنات والمعلوبات والسفليات هو هو ؟ « ولا تدع مع الله لهساً آخر ،
لا إله إلا هو . كل شيء هالك إلا وجهه ، له الحكم وإليه ترجعون » (٢) .

(١) مريم ٩٣ .

(١) القصص ٨٨ وفى الأصل : تدعو — له الملك .

النمط السابع

في

التجسس

تبصرة : النفس الناطقة غدية في أفعالها عن البدن ، فتكون غدية في ذاتها عنه . بيان الأول : أنها لو عقلت بالآلة البدنية لكان كلما عرض للبدن كلال ، وجب أن يعرض للقوة العاقلة كلال . وليس كذلك . لأن للبدن بعد الأربعمين يأخذ في الكلال ، مع أن القوة العاقلة هناك تأخذ في الكمال . وأما أنه قد لا تنكل القوة العاقلة عند كلال البدن ، فذلك لا يدل على أن للقوة العاقلة بدنية لاحتمال أن يكون ذلك ، لا لأنها بدنية بل لأن استعمالها بتدبير البدن منعه من الإدراكات للعقلية .

وأيضاً : فلو كان إدراكها بالآلة لما أدركت نفسها ، ولا آلتها ، ولا إدراكها لنفسها ولا لغيرها ، لأنه ليس بينها وبين هذه الأشياء آلة . وإذا ثبت أنها في فعلها غدية عن البدن ، وجب أن تكون في ذاتها غدية ، لأن الفعل فرع على الذات .

زيادة تبصرة : القوى البدنية تنكل عند تكرار الفعل ولا تشعر بالضعف حال شعورها بالقوى ، كالرائحة الضعيفة إثر القوية . والعقلية قد تكون بخلاف ما وصف .

زيادة تبصرة : لو كانت القوة المعنوية منطبعة في جسم من قلب أو دماغ لكانت دائمة للتعقل له أو دائمة للانعقل ، لأنها عقلية بعد أن لم تكن عاقلة

له ، لاستدعت بذلك حدوث صورة المعقول فيها وهي حالة في تلك الآلة ،
والحال في الحال في الشيء حال في الشيء ، فالصورة المساوية في تمام الماهية
للك الآلة تكون حالة فيها ، فيلزم الجمع بين المثليين . وهو محال .

ولقائل أن يقول : قولكم القوة العقلية لو عقلت الآلة بمد أن لم تكن
عاقلة له لزم حدوث صورة تلك الآلة في تلك القوة : ممنوع لأن هذا إنما يتم
إذا ثبت أنه لا معنى للتعقل إلا نفس تلك الصورة : أما إذا قلنا : بأن التعقل
عبارة عن حالة إضافية تحصل للشاعر بالنسبة إلى المشعور به ، لم يلزم من
حدوث التعقل حدوث الصورة . وأنتم دلتهم على أنه لا بد في التعقل من
حضور صورة المعقول ، لكنكم ما دلتهم على أن التعقل هو نفس تلك الصورة ،
وأنه لا حاجة فيه إلى تلك الإضافة . سلمنا : أنه لا معنى للتعقل إلا بتلك
الصورة ، لكن تلك الصورة لا تكون مساوية للمعقول من جميع الوجوه ،
وإلا لكانت الصورة العقلية من السماء نفس السماء . وذلك لا يقوله عاقل .
وإذا لم يكن التساوي من جميع الصور حاصلاً ، لم يلزم من اجتماع
الصورتين محال .

إشارة : إذا ثبت استغناء النفس عن البدن في ذاتها ، وجب أن لا تموت
عند موت البدن . ويدل عليه وجهان .

الأول : إن سبب العدم إما أن يكون عدم السبب أو عدم الشروط
أو وجود الضد . والأول غير حاصل ههنا ، لأن سبب وجود النفس الناطقة
هو الجوهر العقلي الباقي أبداً . والثاني غير حاصل ؛ لأن النفس غنية في ذاتها
وصفاتها عن البدن . والثالث غير حاصل ؛ لأن وجود الضد إنما يعدم إذا
طُرأ من محله ، والنفس جوهر قائم بالذات لا محل له .

والثاني : إن كل ما يصح عليه الفساد فصحة فساد حاصل قبل فساد .
وتلك الصحة لا بد لها من محل ، وليس محل تلك الصحة هو هو ، لأن
محل تلك الصحة يمكن الحصول مع حصول الفساد ووجود الشيء غير ممكن
الحصول مع فساد . فذلك الحل شيء آخر ، فيه يحصل صحة فساد وصحة
وجوده ، وهو المسمى بالمادة . وكل ما صح عليه الفساد فله مادة . ولهذا
السبب صح الفساد على الصورة والأعراض .

إذا ثبت هذا قلنا : لو صح الفساد على النفس لكانت النفس مركبة
من المادة والصورة ، وبالأخرة تنتهى إلى مادة أخيرة فهى قابلة للفساد ،
لكن النفس مجردة فانها قابلة ومادة الشيء المجرد مجرد . فتلك المادة مجردة ،
وكل مجرد فإنه عاقل ومعقول فتلك عاقلة ومعقولة . فالنفس ليست إلا هى .
فالنفس باقية .

وهم وتنبيه : منهم من زعم أن الجوهر العاقل إذا عقل أشياء اتصل
بتلك الصورة العقلية . ومنهم من زعم أنه إذا عقل شيئاً ، فقد اتصل بالعقل
الفعال . وهو عند اتصاله بالعقل الفعال يتحد به ويصير هو هو .

واعلم : أن القول بالاتحاد باطل ، لأن حال الاتحاد إن كان
موجودين فهما اثنان لا واحد ، وإن عدما فليس هناك اتحاد ، بل حدث
ثالث ولو بقى أحدهما وفى الآخر فالباقي يستحيل أن يكون غير الباقي ،
فالاتحاد على كل التقديرات باطل . وظهر أن كل ما يعقل ذات موجودة
يتقرر فيها الخلايا العقلية تقرر شيء فى شيء آخر .

تنبيه : الصور العقلية قد يجوز بوجه ما أن تستفاد من الصور الخادجية
كما تستفيد صورة السماء من الماء ، وهو الثقل الإنفعالى . وقد يجوز أن

تسبق الصورة أولاً إلى الصورة العاقلة ، ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلاً ثم تجعله موجوداً وهو التعقل الفعل ، وكل واحد من الوجهين يجوز أن يحصل للشيء من ذاته تارة ومن غيره أخرى ، وتعقل واجب الوجود يجب أن يكون فعلياً ذاتياً .

إشارة : واجب الوجود يعقل ذاته ، لأنه مجرد عن المادة فيكون له ذاته وكل موجود له مجرد فإنه يعقله . فإذا هو يعقل ذاته . وذاته لذاته علة لما بعد . فيعقل من ذاته أنه علة لغيره فيعقل غيره ، وبهذا الطريق يعقل سائر الأشياء في سلسلة الترتيب النازل من هذه طولا وعرضاً .

فإن قيل : إذا كان واجب الوجود يعقل الأشياء ، وزعمت أن العاقل لا يتعدد بالمعقول فهناك صور كثيرة حالة في ذاته ، وتلك الصور ممكنة فتكون معلولة لذاته فذاته البسيطة قابلة وفاعلة معاً وهو . وهو محال .

واعلم : أنه لا جواب عنه إلا بالتزام أن البسيط يكون قابلاً وفاعلاً معاً . وذلك لا يأتي إلا بالتزام أن الواحد يصح أن يصدر عنه أكثر من الواحد .

إشارة : إدراك الأول للأشياء من ذاته في ذاته هو أفضل أنحاء كون الشيء مدركاً ومدركاً . ويتلوه إدراك الجواهر العقلية . أما إدراكها للعالم : فبإشراق عليها ، لأن العلم بالمعلول لا يفيد العلم بالعلة ، وأما إدراكها للمعلولات : فهي ذواتها ، لأن العلم بالعلة يفيد العلم بالمعلول . والمرتبة الثالثة : الإدراكات الخفسانية التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي متباعد المبادئ المناسب .

إشارة : جميع الجزئيات منتهية في سلسلة الحاجة إلى واجب الوجود .
(م ١٢ — لباب الاشارات)

قد عرفت أن العلم بالعلّة يفيد العلم بالمعلول ، فيلزم من علمه بذاته علمه بجميع الجزئيات والنفاصيل . ولكن الشيء الذي يعلم سببه يعلم كلياً . فالجزئيات بأسرها معلومة للأول بوجه كلي ، مثل أن يعلم أنه متى انتهى القمر بسيره إلى موضع كذا ، صارت الأرض بينه وبين الشمس حائلة ، فيجب أن يصير منخسفاً . فهذا العلم حاصل سواء كان الكسوف حاصلًا أو لا يكون .

إشارة : العلم بأن الكسوف حاصل الآن . إن بقي بعد زوال ذلك الكسوف كان جهلاً ، وهو على الله تعالى محال . ولأنه لما كان علماً والآن صار جهلاً ، فقد تغير ، وإن لم يبق فقد تغير . وقد دللنا على أن التغير في صفات الله تعالى محال . وليس لأحد أن يقول : العلم بأن العلم حاصل الآن نفس العلم بأنه كان حاصلًا عند انقضائه ، لأن ذلك باطل . ويدل على بطلانه وجوه :

أحدها : أنه لو كان أحد العلمين نفس الآخر لقام مقامه ، لكن العلم بأنه غير حاصل الآن لا يمكن أن يحصل عند وجوده والعلم بأنه حاصل الآن لا يمكن أن يحصل عند عدمه ، فلما امتنع قيام كل واحد منهما مقام الآخر ، علمنا اختلافهما .

الثاني : إن العلم صورة مطابقة ومطابق العدم يستحيل أن يكون هو بمعنىهما مطابق الوجود .

الثالث : إن من علم أن زيداً سيدخل الدار غداً ، واستقر على هذا إلى أن جاء الغد ودخل زيد الدار ، ولكن لم ذلك الإنسان ذلك ، إما لأنه أعمى أو لأنه جلس في بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار ، فإنه لا يكفيه ذلك العلم في علمه بأن زيداً دخل الدار ، فأما إذا حصل له مع

«ذلك العلم علم ، أخذ بأنه جاء الغد ، يتولد منهما علم ثالث بأن زيدا دخل الدار . فثبت : أن العلم بأنه سيدخل الدار ، مغاير لعلامة بأنه الآن قد دخل الدار .

إشارة : قد ذكرنا : أن علم الله تعالى حلة لوجود المعلول ، فعلم الله بالترتيب الذي هو أفضل ترتيب ، يمكن وقوع الشيء عليه ، حلة لحدوث ذلك الشيء على ذلك الوجه الأفضل . فذلك العلم هو العناية .

إشارة : الشيء إما أن يكون خيراً محضاً ، أو الخيرية غالبية فيه ، أو الخيرية والشرية متساويتان ، أو الشرية غالبية ، أو يكون شراً محضاً .

أما القسم الأول فقد وجد . وأما الثاني فالحكمة والوجود يقتضيان وجوده ، لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل ، شر كثير . وذلك مثل خلق النار ، فإن النار لا تكمل معونتها في تكميل الوجود إلا أن تكون بحيث تؤدي ما يلقاها من أجسام حيوانية ، وكذا الأجسام الحيوانية لا يمكن وجودها مع ما فيها من المنافع الكثيرة ، إلا أن تكون بحيث أن تنادي أحوالها إلى أن يحصل لها اعتقاد باطل أو عمل فاسد . ولما كان ذلك الشر القليل من لوازم الخير الكثير ، كان الخير مقصوداً بالذات ، وذلك الشر مقصوداً بالعرض . فأما الأقسام الباقية الثلاثة فغير موجودة أصلاً والاستقراء يدل عليه .

وهنا سؤالات :

الأول : إذ عظيم أن الشر الغالب غير موجود ، وليس كذلك . فإن أكثر الناس الغالب عليهم الجهل أو طاعة الشهوة والغضب .

وجوابه : إن مراتب النفوس بحسب العقل والخلق ثلاثة : أحدها :
صاحب العلوم الكثيرة والأخلاق الفاضلة . والثاني : الخالي عن العلوم
والأخلاق الفاضلة . والثالث : الموصوف بالمقائد الباطلة والأخلاق المؤذية :
فالقسم الأول صاحب الدرجات . والقسم الثاني صاحب السلامة . والقسم
الثالث هو الهالك . ولا شك أن مجموع القسمين الأولين أعم وأكثر من
القسم الثالث وحده .

فإن قلت : إذا كانت السعادة لا تنال إلا بالعلم والخلق ، ونرى أن
صاحب العلم الحق والخلق الفاضل أقل ، كان صاحب السعادة أقل . قلت :
لا نسلم أن السعادة لا تنال إلا بالعلم ، بل يكفي في حصولها اعتقاد جازم في
عظمة الله تعالى وجلاله ، بل لا نشك أن العلوم البرهانية كلما كانت أكثر
كانت السعادة أكثر وأكمل وأبهى . وأما العذاب الحاصل بسبب إلف
النفس لهذه المحسوسات فهو منقطع ، لأنه متى طلب هذه المفارقة زال ذلك
الإلف على ما قيل طول العهد منس .

السؤال الثاني : مدبر العالم إن قدر على تجريد ذلك الخيز الكثير عن
ذلك الشر القليل ولم يفعل ، فقد رضى بذلك الشر ، وإن لم يقدر فقد
عجز .

جوابه : العجز إنما يلزم لو أمكن ، ثم إنه لم يقدر عليه . أما إذا كان
ممتنعاً في ذاته لم يلزم العجز .

السؤال الثالث : إن كان يقدر فلم يحصل العقاب ؟

جوابه : حصول ذلك العقاب على تلك الخطيئة من لوازمها ، كما أن
مرض البدن من لوازم النهمة .

إشارة : كل ما لا بد منه في صدور الفعل عن الإنسان ، إن حصل
وجب ذلك الصدور ، فانه إن لم يجب أمكن مع ذلك المجموع أن لا يصدره
فليقرض تارة صادراً وأخرى غير صادر ، فتميز وقت الصدور عن اللاصدور ،
إن لم يكن لا امر فقد ترجح الممكن من غير مرجح . هذا خلف . وأما إن
لم يحصل كل ما لا بد منه في الصدور ، كان الفعل ممقناً . إذ لو لم يتمتع في
تلك الحالة أن يصدر فحينئذ يكون صدور الفعل غنياً عن ذلك القيد ، فلم
يكن الخلل واقعاً فيما لا بد منه . هذا خلف . وأما حديث المدح والذم
والمناب ، فذلك أيضاً مقدر ، فلم يكن اعتراضاً على القدر .

النظ الثامن

في

البهجة والسعادة

لأنه قد يغلب على الأوهام العامة : أن اللذات القوية هي الحسية ، ومما حادها لذات ضعيفة أو خيالات غير حقيقية وبدل على فساده وجهان :

الأول إن ألد المحسوسات هو المنكوحات والمطعومات ونحن نرى أن المتمكن من غلبه ما ولو أمر خسب كالشطرنج والبرد ، قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيتركه لما يعقاضه من لذة للقلبة ، وقد يترك المطعوم والمنكوح للحشمة ، فيكون مراعاة الحشمة ألد هناك من المطعوم والمنكوح ، فإذا اتفق لإنسان كريم النفس التعارض بين اللذة الحسية مع الذلة والدناءة ، والألم الحسى مع العزة ، فإنه يرجع الألم على اللذة فإن كبير النفس يستصغر الجوع والمطش عند الحفظة على ماء الوجه ، ويستحق الموت عند توقع لذة الحمد فظهر أن اللذات الباطنة مستغلبة على اللذات الحسية . وليس ذلك في المعامل فقط بل وفي العجم من الحيوانات ، فإن في كلاب الصيد ما يقتصر على الجوع ، ثم يسكه على صاحبه . وربما حمله إليه . والراضة من الحيوانات . ربما اصطادت شيئاً ودفعته إلى الولد ، وصبرت على الجوع ، وقد تأقى نفسها في المهلكة عند حمايتها لولدها . فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة ، ولم تكن عقلية . ثم قولت في العقلية ؟

الثاني : لأنه لو لم توجد للسعادة إلا في الأكل والشرب والنكاح ، لسكان الجمار أسعد حالا من الملائكة المقربين وذلك لا يقوله إلا الجمار .

تنبيه : اللذة : إدراك لما هو خير عند المدرك . والألم : إدراك لما هو
شر عند المدرك . وقد يختلف الظهر والشر بحسب القياس . فالشر الذي هو
 عند الشهوة خير ، هو المطعم الملائم والملبس الملائم ، والذي عند الغضب
 خير فهو الغلبة ، والذي هو عند العقل خير ، فبعد المفارقة باعتبار القوة
 النظرية - وهو الحق . وقبل المفارقة - باعتبار القوة العقلية - هو الجمل
 وبالجمل : فكل لذة فإنها تحقق بأمرين : بخير وأدراك له من حيث هو
 كذلك .

فإن قيل : قولكم : اللذة إدراك لما هو خير عند المدرك ، ينتقض بأنا
 ندرك من الصحة والسلامة ولا نلتذ به . وأيضاً فالمرضى قد يكره ما ينفعه
 ويلتذ بما يضره .

والجواب عن الأول : إن الحسوسات إذا استقرت لم يشعر بها ، فلهذا
السبب لا نشعر بما لنا من الصحة تمام الشعور ، فلا جرم لا نلتذ بها . وكذلك
فإن المريض والوصب يجد عند الرجوع إلى الحالة الطبيعية مغائبة غير خفي
التدريج لذة عظيمة .

وهذا هو الجواب عن السؤال الثاني .

ونم إذا أردنا أن نلخص الحد على وجه لا يتقواه عليه السؤال : قلنا :
 اللذة إدراك لما هو خير عند المدرك حال كونه سالماً فارغاً فإنه إذا أمكن أن
 لا يشعر . أما غير السالم فنل علم المدة إذا عاف الجو ، وأما غير الفارغ
 فمثل المحتل جداً فإنه يعاف الطعام اللذيذ . وكل واحد منهما إذا زال ما فعه
 عادت لذته وشهوته جداً وتأذى بتأخير ما هو الآن يكرهه قد يحضر السبب
 المؤلم وتكون القوة الدراكة ساقطة ، كما في قرب الموت ، أو معوقة كما في

القدر فلا يتألم به ، فإذا انتعشت القوة أول زال العائق عظيم الألم .

تنبيه : لما ثبت أن اللذة عبارة عن إدراك الملائم ، وثبت أن الملائم للجوهر العاقل أن يتمثل فيه جليلة الحق قدر ما يمكنه أن ينال منه بنهاية لدى يخصه ، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه ، وثبت أن الإدراك العقلي أشرف من الإدراك الحسي ، لأن الإدراك العقلي خالص إلى السكفة ، والحسي واقف على السطح والمعتولات غير متناهية ، والمحسوسات قليلة ، وظاهر أن مدركات القوة العقلية أشرف من مدركات القوة الحسية ، فوجب أن يكون نسبة اللذة الإدراكية ونسبة المدركين .

فإن قيل : فهذا الإدراك حاصل الآن فلم لم يحصل الآن اللذة العظيمة ؟

وجوابه من وجهين :

الأول : إن هذه اللذة قد تحصل . الآن فإن المنغمسين في تأمل الجبروت المعرضين عن الشواغل الحسية يصيبون وهم في الأبدان من هذه اللذة حظاً وافراً . فقد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء .

الثاني : إنه لما ثبت بالدليل أن هذا الإدراك يوجب هذه اللذة ، علمنا أن عدم هذه اللذة لما أن يكون لعدم القوة الشاعرة النفسانية ، وهو باطل لأن القوة الشاعرة النفسانية حاصل ، أو لوجود ما يمنع من حصول هذه اللذة وهذا هو الحق . فإن اشتغال النفس بالمقائد الباطلة أو بتدبير البدن يمنع من حصول هذه اللذة .

أقول الاعتراف بعدم حصول اللذة مع حصول الإدراك ، برهان قاطع على أن اللذة مغايرة للإدراك . ولقد كان الشيخ حد اللذة بنفس الإدراك .

فهذا مناقضة . وأيضاً : لما ثبت أن الإدراك غير للذة ، لم يلزم من حصول الإدراك بعد الموت حصول لذة ، لاحتمال أن يكون كون الإدراك مستلزماً للذة مشروطاً بحاله لا بوجود بعد الموت ، فلاجرم لا يحصل هذه اللذة .

تنبيه : هذه الشواغل المانعة من ظهور هذه اللذة . إن تمكنت كانت النفس بعد المفارقة كالام متمكنة كان عنها شغل ، فوقع لهما فراغ فأدركت من حيث هي منافية : وذلك هو الألم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة . وهو النار الروحانية التي هي فوق النار الجسائية .

تنبيه : مراتب الأرواح بحسب القوة النظرية أربعة : المقربون وهم الذين تجلب في أرواحهم بالبراهن اليقينية معرفة واجب الوجود بذاته وأفعاله وصفاته . وأصحاب اليمين وهم الذين اعتقدوا تلك الأشياء اعتقاداً قوياً تقليدياً . وأصحاب السلامة وهم الذين خلت نفوسهم عن العقائد الخلة والباطلة . وهم فريقان :

أحدهما : للنفوس السليمة التي بقيت على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الأمور الأرضية الجسائية ، ويكون بحيث إذا سمعت فكروا روحانياً يشير إلى أحوال المفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه ، وأصابه وجد مبرح مع لذة مبرحة يفضي ذلك بها إلى حيرة ودهشة .

والثاني : البله . وهؤلاء إذا تنزهوا خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم ولعلمهم لا يستغفون عن معاونة جسم يكون آلة لتغليتهم ، ولا يمنع أن يكون ذلك جسماً سماوياً . ولعل ذلك يفضي بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المستعد الذي للمعارفين .

وأما للتقسيم الرابع . وهم الأشقياء الهالكون . وهم الذين اعتقدوا

في الإلهيات اعتقادات باطلة وأصروا عليها . قالوا : وهذا العذاب دائم لأنه صار مشتاقاً إلى معرفة تلك الحقائق ، وقد فاتقه آلة الطالب ، فوجب أن يبقى في العذاب الدائم .

وأنا أقول : لما ثبت أن النفس تدرك الجزئيات ، فلا يمتنع أن يحصل لها بعد المفارقة انتقال من نقص إلى كالات . وأما مراتب الأرواح بحسب القوة العملية فتلاثة : أصحاب الأخلاق الطاهرة وهم السعداء ، وأصحاب الأخلاق الرديئة قالوا : وعذابهم منقطع والخالي عن نوهي الأخلاق وهم أيضاً أهل السلامة .

إشارة : من أدرك من نفسه كالات العذاب . وآتم الكالات والإدراكات ما للأول . فإدراكه التام لما له من كاله التام يوجب الابتهاج للتمام والعشق التام . فأجل مبعثهم بشيء هو الأول بذاته . وهو عاشق لذاته معشوق لذاته ، عشق غيره أو لم يعشق ، ثم يتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به ، وهم الجواهر العقلية القدسية ، وليس ينسب إليه ولا إلى خاص أوليائه القدسين شوق ، لأن الشوق هو الحالة الحاصلة عند عدم الكمال . وذلك في حق المفارقات محال .

والمرتبة الثالثة مرتبة العشق المشتاقين ، فهم من حيث هم عشاق مشتاقون ، فقد نالوا فيما ما . فهم يلتذون . ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لأصناف منهم أذى ولما كان الأذى من قبله كان لذيقاً . وأجل أحوال النفوس البشرية أن تكون عاشقة مشتاقة لا تبخل عن علاقة للشوق . ويتلو من هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين مرتبة الربوبية والسافلة على درجاتها ، ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة . والله أعلم بالصواب .

النمط التاسع

في

مقامات العارفين

هذا الباب لا يقبل الانتخاب لأنه في غاية الحسن .

وما معاسن شيء كله حسن .

لكننا نلتقط منه بعض ما هو أطيب .

تنبيه : المعرض عن متاع الدنيا هو الزاهد، والمواظب على العبادات هو العابد، والمنصرف بفسكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره هو العارف . وقد يتركب بعض هذا مع بعض .

تنبيه : الزهد عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يشتري بمقاع الدنيا متاع الآخرة . وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق . والعبادة عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الأخرى . وعند العارف رياضة ما ، لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمغشية ، ليجريها بالنعويد عن جفاب الغرور إلى جناب الحق ، فتصير مسالة للسر الباطن حين ما يتجلى له الحق لا ينازعه . فيخلص السر إلى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع إلى نور الحق غير مزاحم من الهمم ، بل مع تشيع منهاله ، فيكون بكلية منخرطاً في سلك القدس .

إشارة : العارف يريد الحق الأول لا شيء غيره ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه ، ويمعده له فقط ، ولأنه مستحق للعبادة ، ولأنها نسبة شريفة إليه .

لا لرغبة أو لرهبة ، وإن كانتا فيكون المرغوب فيه والمرهوب عنه هو المطلوب ،
ويكون الحق ليس للغاية بل الوسيلة .

إشارة : المستعمل توسط الحق مرحوم من وجه ، فإنه لم يطعم لذة البهجة
فيستطعمها إنما معارفه مع اللذات الخدجة فهو جفون لآليها غافل عن ما وراءها
وما مثله بالقياس إلى العارفين إلا مثل الصبيان بالقياس إلى الخنكين ،
فأنهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها اللهاغنون واقتصر بهم المباشرة
على طيبات اللعب ، صاروا يتعجبون من أهل الجد ازوراراً عنها عائفين لها
عاكفين على غيرها . كذلك من غرض بصره عن مطالعة البهجة الحق ، أعلق
كفيه بما يليه من اللذات ، لذات الزور ، فتركها في دنياه عن كره . وماتركها
إلا ليستأجل أضعافها . والمستبصر سهداية القدس في شجون الإيثار قد عرف
اللذة الحقة وولى وجهه سمتها مترحماً على هذا المأخوذ عن رشده إلى ضده ،
وإن كان ما يتوخاه بكده مبذولاً له بحسب وعده .

إشارة : أول درجات حركات العارفين هو الإرادة . وهي الرغبة في
العقلاق العروة الوثقى ، فيحرك سره إلى القدس اينال من روح
الاتصال ، ثم إنه يحتاج إلى الرياضة . والرياضة موجهة إلى ثلاثة أغراض :
الأول : تنعيم مادون الحق من مستن الإيثار ، ويعين عليه الزهد
للحقيق . والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة ، لئلا يجذب قوى
التفخيل والوهم إلى التوهات المناسبة للأمر القدسي ، فتصرفه عن التوهات
المناسبة للأمر السفلي ، ويعين عليه أشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ،
ثم الاعيان المستعمدة لقوى النفس ، الموقعة لما يمر بها من الكلام موقع
القبول من الاوهام ، ثم نفس الكلام الواهظ من قائل زكى بعبارة بلهجة

ونعمة وخهمة وسمت وشيد . وثالث . تلطيف السر للتنبه . ويعين عليه الفكر اللطيف والمشق اللطيف الذى تأمر فيه شمائل المشوق ، لا سلطان الشهوة .

إشارة : فإذا بلغت الرياضة حدًا ما عنت له خاسات من اطلاع نور الحق عليه لذينة كأنها بروق تومض إليه ، ثم تحمد عنه وهى المسألة عندهم أوقانًا وكل وقت يكتنفه وجدان وجد إليه ووجد عليه ، ثم إنه لعكتر عليه هذه الغواشى إذا أمن فى الارتياض ، ثم إنه ليتوغل فى ذلك حتى يغشاه فى غير الارتياض ، فكلمة ملح شيئًا عاج منه إلى جناب القدس فيكاد يرى الحق فى كل شيء (١) . ولعله إلى هذا الحد تستعمل عليه غواشيه وبزول هو عن

(١) قال ابن الجوزى المتوفى سنة ٥٩٧ هـ فى كتابه تلبيس إبليس ما نصه : « كان خيار السلف يؤثرون الوحدة والعزلة عن الناس ، اشتغالًا بالعلم والتعب . الا ان عزلة القوم لم تقطعهم عن جمعة ولا جماعة ولا عيادة مريض ولا شهود جنازة ولا قيام بحق . وانما هى عزلة عن الشر وأهله ومخالطة الباطلين .

وقد لبس إبليس على جماعة من المتصوفة . فمنهم من اعتزل فى جبل كالرهبان ، يبيت وحده ويصبح وحده ، ففاته الجماعة وصلاة الجماعة ومخالطة أهل العلم . وعمومهم اعتزل فى الأريطة ففاتهم السعى الى المسجد وتوطنوا على فراش الراحة وتركوا الكسب . فقد قال « أبو حامد الغزالي » فى كتاب « الاحياء » : « مقصود الرياضة تفريغ القلب ، وليس ذلك الا بخلوة فى مكان مظلم » وقال : « فان لم يكن مكان مظلم فيلف رأسه فى جبته أو يتدنس بكساء أو ازار . ففى مثل هذه الحالة يسمع نداء الحق ويشاهد جلال حضرة الربوبية » .

قلت : أنظر الى هذه الترتيبات . والعجب كيف تصدر من فقيه عالم . ومن أين له أن الذى يسمعه هو نداء الحق ؟ وأن الذى يشاهده هو جلال الربوبية ؟ وما يؤمنه أن يكون ما يجده هو من الوسواس والخيالات الفاسدة ؟ وهذا هو الظاهر ممن يستعمل التقل فى المطعم ، فانه يغلب عليه المايلوليا .

سكينة ويتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره ، فإذا طالت الرياضة لم تستغفه غاشية
وهدى التلبس فيه ، ثم إنه لتبلغ به الرياضة مجالاً ينقلب له وقته سكينة فيصير
المخطوف مألوفاً والمريض شهاباً بيناً ويحصل له مفارقة مستقرة كأنها صحبة
مستمرة ويستمتع فيها ببهجته . فإذا انقلب عنها حيران أسفاً . ولعله إلى
هذا الحد يظهر عليه ما به ، فإذا تغفل في هذه المفارقة قل ظهوره ، فكان وهو
غائب . حاضر آ وهو ظاعن : مقياً .

ولعله إلى هذا الحد إنما تنسني له هذه المفارقة أحياناً ثم يتدرج إلى أن
تكون له متى شاء ، ثم إنه ليهتدم هذه الرتبة فلا يتوقف أمره على مشيئته ،
بل كلما لاحظ شيئاً لاحظ عبثاً ، وإن لم تكن ملاحظة للاعتبار ، فيسمح له
تفريق من عالم الزور إلى عالم الحق مستقرة ، ويحتف حول الغافلون .

ثم إذا وصل إلى النيل صار سره مرآة مجلوة فحاذى بها شطر الحق ،
ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق فكان له نظر
إلى الحق ونظر إلى نفسه ، وكان بعد متردداً . ثم إنه ليغيب عن نفسه
فيلحظ جناب القدس فقط ، وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لحظة . وهناك
يحق الوصول .

وقد يسلم الإنسان في مثل هذه الحالة من الوسواس ، إلا أنه إذا
تغشى بثوبه وغمض عينيه ، تخيل هذه الأشياء ، لأن في الدماغ ثلاث قوى :
قوة يكون بها التخيل ، وقوة تكون بها الفكرة ، وقوة يكون بها
الذكر . وموضع التخيل البطنان المقدمان من بطون الدماغ . وموضع التفكير
البطن الأوسط من بطون الدماغ . وموضع الحفظ الموضع المؤخر ، فإن
أطرق الإنسان وغمض عينيه ، جال الفكر والتخيل ، فيرى خيالات ، فيظنها
ما ذكر من حضرة جلال الربوبية . إلى غير ذلك . نعوذ بالله من هذه
الوسواس والخيالات الفاسدة « ١٠ هـ [ص ٢٧٣ — ٢٧٤ . تلبس إبليس] .

تنبيه : الالتفات إلى ما تنزه عنه شغل ، والاعتداء بما طوع من النفس .
عجز ، والتبجح بزينة اللذات من حيث هي لذات وإن كان بالحق تية ،
والإقبال بالسكينة على الحق خلاص .

تنبيه : العرفان مهيدىء من يفريق ونقص وترك ورفض ممن فى جمع
هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منه إلى الواحد ثم وقوف .

تنبيه : من آثر العرفان للعرفان ، فقد قال بالثانى ، ومن وجد العرفان
كأنه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول . وهنالا درجات
ليست أقل مما ذكرنا ، آثرنا فيها الاختصار ، فإنها لا يفهمها الحديث
ولا تشرحها العبارة ، ولا يكشف المقال منها غير الخيال . ومن أحب أن
يعرفها فليعرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة بعين المشاهدة ، ومن الواصلين
إلى العين دون السامعين للأثر .

إشارة : جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد ، أو يطالع
عليه إلا واحد بعد . فلذلك كان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل
عبرة للمحصل . فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه . لعلها لاتناسبه . وكل
ميسر لما خلق له .

النمط العاشر

في

أسرار الآيات

وفيه خمس مسائل :

المسألة الأولى : لا يمنع أن يمسك العارف عن الغذاء مدة طويلة . ويدل

عليه وجهان إجماليان ، ووجه تفصيلي :

فالأول : إن البدن قد يبقى وقت المرض أياما كثيرة بدون الغذاء .

الثاني : إن مشغول القلب بخوف شديد أو هم عظيم قد تمر به الأيام

ولا يتذكر الغذاء .

وأما التفصيلي : فهو أن النفس إذا اشتد اجتذابها إلى العالم العقلي صار ذلك عائقاً لها عن تدبير البدن ، فوقفت الأفعال الطبيعية المنسوبة إلى النفس النباتية وكان الوقع من التحلل ههنا دون الواقع في المرض . وكيف لا والمرض الحار مسقط للقوة وتتحلل بحرارته أجزاء المادة . وكثرة حركاته مضعفة للقوة محلة للمادة . أما ههنا فهذه الحالة مقوية للقوة غير محالة للحرارة ، وسكونه البدني يقوى للقوة ولا يحلل المادة . فالعارف أولى بعدم الحاجة إلى الغذاء .

المسألة الثانية : قد يطيق العارف فعلا أو تحريكا يخرج عن وسع مثله .

والسبب فيه : أن الإنسان يكون له حال اعتداله قدر من القوة ثم يعرض لنفسه خوف أو حزن ، فيجمز عنه . وقد يعرض له هيئة مقوية فيقدر على أضعاف ما كان قادراً عليه حالة اعتداله كما يعرض له في الغضب أو المناقصة أو الانتشار المعتدل أو الفرح المطلوب ، فلا عجب لو عنت المعارف هذه كما

يمرض عند الفرح ، أو غشيته عزة كما تغشى عند المغافسة فافزادت قوته ، بل هذا يكون أعظم مما يكون عن الطرب والغضب . وكيف لا ؟ وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى وأصل الرحمة .

المسألة الثالثة : العارف قد يخبر عن الغيب . ويدل على إمكانه وجوه

إجمالية :

أحدهما : لما رأينا الإنسان قد يعرف الغيب حال المنام ، لم يبعد أن يقع

مثله حال اليقظة .

وثانيها : حصول ذلك لجمع في اليقظة . كالأعمياء التي حكى « أبو البركات

البنفادي » حالها .

وثالثها : إنا قد دللنا على أن الحوادث الأرضية مستندة إلى الحركات

السموية المستندة إلى النفس التي هي عالمة بالكميات والجزئيات . ففلك النفس هي السبب لهذه الحوادث الأرضية ، فيلزم من علمها بذاتها ، علمها بجميع هذه الحوادث ، لما ثبت أن العلم بالسبب يقتضي العلم بالمسبب ، ثم دللنا على أن النفس الفاعلة جوهر مجرد لها أن تنقش بما في العالم النفساني من النفس بحسب الاستعداد وزوال الحائل ، فلا يبعد أن يكون بعض الغيب ينقش فيه من ذلك .

المسألة الرابعة : في سبب الرؤيا .

إذا طفت الحواس الظاهرة وتخلصت النفس عن تدبيرها في تلك الساعة اتصلت بعالم القدس ، فأحركت أموراً مما هناك وركبت القوة المخيلة صوراً متناسبة لفلك المعاني ، ثم وردت تلك الصور على الحس المشترك (م ١٣ — لباب الاشارات)

فصارت مرئية ، أما أنها وقت الخلاص عن تدبير الحواس الظاهرة ثم اتصلت بذلك العالم فلائه شديد الشبه بالأرواح السماوية . والجنسية علة الضم ، وأما أنها لما أدركت أمورا مما في ذلك العالم ثم ركبت القوة المتخيلة صورا مناسبة لها . فلائن هذه القوة جهلت محاسبة لكل ما يليها من هيئة إدراكية أو هيئة مزاجية سريعة للتنقل من الشيء إلى شبيهه أو ضده . ولو لم يكن كذلك لما انتفعنا بها في الانتقال الفكرية ، وأما أن تلك الصور لما وردت على الحس المشترك صارت مرئية ، فلائه لاعمى للإحساس إلا تلك الصور المنطبعة فيه ، فسواء وردت من الداخل أو الخارج ، وجب أن لا يفتاوت الحال .

ولما لم يحصل هذا المعنى وقت اليقظة لثلاثة أوجه :

أحدهما : أن اشتغال النفس بتدبير الحواس الظاهرة ، يعوقها عن الاتصال بعالم الغيب ، فإن القوى النفسانية معقازعة فإذا حاج الغضب وقفت الشهوة وبالضد ، وإذا تجرد الباطن لعله ، شغل عن الحس الظاهر ، فكاد لا يسمع ولا يرى . وبالضد وحال النوم لم تشغل النفس الحاضرة ، فلا جرم قدرت على الاتصال بعالم القدس .

الثاني : إن النفس الناطقة وقت اليقظة تستخدم القوة المتخيلة فيصير ذلك مانعا للمخيلة من تركيب تلك الصور بخلاف وقت النوم ، فإنها لا تستخدم المخيلة إما لأن أنجذابها إلى عالم الغيب يمنعها من استخدام المخيلة ، أو لأن اشتغالها بتدبير هضم الغذاء يمنعها ذلك من الاستخدام . لما ذكرنا أن هذه القوى النفسانية معقازعة .

الثالث : إن لوح الحس المشترك وقت اليقظة مشغول بالصور الواردة عليه من الخارج ، فلا يتسع للصور الواردة عليه من الداخل . بخلاف وقت النوم ، فإنه خال عن الصور الخارجية ، فلا جرم يقبل وقت النوم تلك الصور الداخلة .

البحث الثانى : هذه المشاهدة قد تحصل أيضاً وقت اليقظة . وذلك على وجوه :

أحدها . إن قوماً من المرضى والمرورين قد يشاهدون الصور المحسوسة حاضرة ، مع أنها غير موجودة فى الخارج . إذ لو كانت موجودة فى الخارج لشاهدها كل من كان سليم الحس ، فاذن يدركها بسبب باطن . وسببه : أن اشتغال النفس بتدبير البدن ودفع العلة ، منعها عن تقويم القوة التخيلية ، فلما تخلصت التخيلية عن قهر النفس ، قويت على تركيب الصور وعاقبت الحس المشترك عن قبول الصور الواردة عليه من الخارج ؛ فارتسمت الصور التي ركبتهما التخيلية فيه ، فصارت محسوسة .

والثانى : إن الأنبياء والأولياء قد يتفق لهم ذلك أيضاً . والسبب فيه : أن نفوسهم قوية مستعالية لا يشغلها تدبير البدن عن الاتصال بعالم الغيب ، فلا يبعد أن يقع لها ذلك الاتصال وقت اليقظة ، وتحصل الحالة المذكورة ، فترى الصورة وتسمع الكلام المنظوم .

الثالث : إنه قد يستعين بعض الناس بأفعال يعرض بمفها للحس حيرة والخيال وقفة ، فتستعد النفس لتلقى الغيب . ولما وجه الوهم إلى غرض معين يخص بذلك قبوله ، مثل ما يؤثر عن قوم من « الترك » أنهم إذا فزعوا

إلى كاهنهم في تقدمه بمعرفة ، فزع هو إلى شد حثيث جدا . فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يفشى عليه ، ثم ينطق بأشياء ، والحاضرون يهبطونه ويبنون على ذلك الكلام مصالحيهم (١) ، ومثل ما يشتغل بعض من يستنطق في هذا المعنى ، يتأمل شيء شفاف ، موعش للبصر بجرجته ، أو مدهش بإياه بشفاهه . وهذه الأعمال إنما تؤثر غالباً فيمن هو بطباعه إلى الدهش أقرب ، كالبله من الصبيان . وربما أغان الإيهام لمسيس الجن ، وكل ما فيه تحيير وتدهيش . فإذا قويت هذه الحالة لم يبعد أن تتخلص النفس إلى عالم الغيب وتحصل مشاهدة الصورة وسماع الكلام على الوجه المذكور .

البحث الثالث: هذا الأثر الروحاني السانح للنفس حالتي النوم واليقظة ، قد يكون ضعيفاً فلا يبقى له في الخيال أثر ، وقد يكون قوياً إلا أن الخيال يعمى في الانتقال ، فلا ينتفع به . وقد يبقى ذلك إما لأن الإدراك كان قوياً جداً والنفس عند ذلك الاتصال كانت صافية خالية عن السكذورات البدنية والصور النفسانية ، فارتسمت تلك انرساماً قوياً أو لأن النفس كانت مهتمة بإدراك ذلك المعنى ، فعند الارتسام ضبطته النفس ضبطاً قوياً ومنعت القوة المتخيلة من التشويش بالانتقالات . فما كان من ذلك الأثر قوياً جلياً مضبوطاً ، فإن كان في حال اليقظة فهو وحى أو إلهام أو هاتف ، وإن كان في حال النوم فهو الحلم الذي لا يحتاج إلى التعبير ، وما كان قد بطل هو وبقيت محركاته يحتاج إلى التأويل أو إلى التعبير .

المسألة الخامسة : لا يبعد إتيان العارف بما يخرق العادة في الأمور السفلية . وذلك لأن الأجرام السفلية قابلة لهذه الصفات . والنفس الناطقة ليست بجسم ولا حالة في الجسم . فإذا لم يبعد وقوعها بحيث تقدر على التأثير

(١) هذا من تأثير الشياطين .

في هذا البدن ، لا يبعد وقوعها بحيث تقوى على التصرف في مادة هذا العالم
العنصرى . لاسيما على قولنا : النفوس الناطقة مختلفة بالماهية ، فلا يبعد أن
تكون الماهية المخصوصة التي لنفسه تقتضى تلك القدرة . (١)

ومما يبين أن تأثير النفس خارج البدن ، لا بواسطة الآلات الجسمية جائز

وجوه :

(١) اعلم : أن تأثير النفس خارج البدن — كما ذكر المؤلف — مبني
على اثبات النفس المجردة عن الجسد ، التي تلف مع الكفن وتدرج وترد
الى الجسد في القبر .

أما النصارى فيميزون بين ثلاثة : ١ — الروح . ٢ — النفس .
٣ — والجسد . ففي الرسالة الى اهل تسالونيكي : « **اله السلام**
يقدسكم بالتمام ، وتحفظ روحكم ونفسكم وجسدكم كاملة ، بلا لوم »
[١ تس : ٥ : ٢٣] ومن السهل تمييز الجسد ، لأنه مرئي . أما الروح والنفس
فالتفريق صعب لأنهما غير مرئيان — كما يقولون — لكن بولس فرق بينهما
في قوله ان كلمة الله التي يسمعها الانسان ويعمل بها . ويقبلها بسرور ،
هي تكون : « **خارقة الى مفرق النفس والروح** » [عب : ٤ : ١٢] وواضح
من كلمة بولس : أن النفس غير الروح . ويقول مار اسحق : « النفس
موضوعة بين الجسد والروح » .

ويفرق المفسرون من النصارى بين النفس والروح . بقولهم :
« **النفس هي الجزء الذي فينا الذي نعى به ذواتنا . وهي تشمل الفكر والعاطفة**
والارادة واللاشعور . أما الروح فهي الجزء الذي به نتصل بالله ، لتكون انا
شركة معه . يقول بولس : « **الله الذي أعبدته بروحي** » [روا : ٩ : ١] .

هذا كلام النصارى في الجسد والنفس والروح .

أما المسلمون فالفلاسفة وأهل الحديث اتفقوا على ثلاثة هم :

١ — الروح . ٢ — النفس . ٣ — الجسد .
فأما الجسد فهو معروف . وأما الروح والنفس . فقد اختلفوا فيهما .
لأنهما أتيا في القرآن وفي الحديث وفي لغة العرب على سبيل الترادف . أي أتت
النفس بمعنى الروح . وأتت الروح بمعنى النفس .

.....

==

والذى استقروا عليه هو : أن مايتنفس به الانسان الهواء ويحيا به .
هو شئ غير الجسد . ويسمى نفسا أو روحا . وإذا مات الميت ترد إليه
في قبره روحه . التى هى غير روح التنفس . والعذاب أو النعيم يقع عليها
مع الجسد . وهذه الروح تسمى الانسان أو تسمى النفس وهى غير الجسد ،
وغير روح التنفس . والفلاسفة يعتبرونها جوهرًا مجردًا روحانيا . والمحدثون
يعتبرونها جسماً قائماً بذاته .

هذا قولهم . وهو قول سهل يمكن لآى انسان أن يردده . ولكن الصعب
فيه هو التدليل عليه بالبراهين المحكمة ، لا بالبراهين المتشابهة ، ولا بأحاديث
الأحاديث . وليس ولا واحد يملك الدليل المحكم على وجود هؤلاء الثلاثة
مجتمعين . لآفى الحياة ولا من بعد الموت . وذلك لأن المشاهدة تدل على أن الانسان
مكون من جسد وروح يتنفس بها الهواء كآى حيوان موجود على ظهر الأرض .
وإذا فسد الهواء أو انعدم ، أو انعدمت خصائص الجسد القابلة لأن يؤثر فيها
الهواء . مات الانسان . فأين الروح الثالثة ؟

ثم ان الله تعالى فى الآخرة ، يحيى العظام وهى رميم ، ويمر الهواء على
الأجساد التى بعثها ، فيرجع الميت حيا كما كان فى الحياة الدنيا .

وقد قرأت فى كتاب « الروح » لابن قيم الجوزية ، وفى كتاب « الأرواح
العالية والسافلة » للإمام فخر الدين الرازى وهما الجزء السابع من كتابه
« المطالب العالية » كلاما كثيرا فيه جدل وخلاف بين العلماء فى الجسد والنفس
والروح . وما رأيت لهم دليلا محكما على انفصال الثلاثة . مما يدل على أن
فكر النصارى دخل فى المسلمين فى هذه المسألة وهم لا يشعرون .

وإذا ثبت فناء النفس من بعد الموت وثبت أن النفس لا ترد الى الجسد
الا فى يوم القيامة ، فانه يثبت أن الموتى سواء كانوا أولياء أو أنبياء لا يؤثرون
فى سلوك الأحياء لا بالخير ولا بالشر . ولذلك نمنع كراماتهم من بعد الموت :
ونمنع التوسل بهم الى الله عز وجل . لأن النفس معدومة ، ولا اتصال لها
بالأجساد .

الأول : إن وهم الماشى على جذع معروض فوق فضاء ، يفعل فى إزلاقه
مالا يفعله وهم مثله والجذع على قرار .

والثانى : إن توهم المرض كثيراً ما يجلب المرض ، وبالعكس .

والثالث : إن الإصابة بالعين (١) من هذا الباب .

إذا عرفت هذا . فنقول : صاحب هذه النفس القوية إن كان خيراً
رشيداً فهو ذو معجزة من الأنبياء . وكرامة من الأولياء (٢) . وقد يصير ذلك
الزكاء . والصفاء . سبباً لازدياد تلك القوة حتى يبلغ الأمر الأقصى ، وإن كان
شريراً واستعمل تلك القوة فى الشر فهو الساحر (٣) الخبيث . وقد يكسر ذلك
الشر تلك القوة فلا يلحق شأواً الأزكياً .

(١) ليس للعين أى تأثير فى الحسد . والحسد هو تمنى زوال نعمة
الغير ، مع العمل على زوالها . ومثل ذلك : لو أن انساناً أبصر على زمينه
نعمة من مال ، وأراد زوال المال من يده . فانه يعمل له مكائد ، ويشير عليه
بمشورات تضر به ، حتى ينفد المال . وهذا هو الحسد . يؤثر بالمكائد
ولا يؤثر بالنظر بالعين .

(٢) كرامات الأولياء فى الدنيا وهم أحياء ، ليست من الأمور الخارقة
للعادة . وذلك لثلاث تلتبس بمعجزة النبى . ومثلها مثل ما حدث ليويسف عليه
السلام ، فانه نبى وولى . وقد افترت عليه امرأة العزيز وسجنته . وبعد سنوات
أظهر الله براءته . فظهور البراءة هو الكرامة . وقس على هذا المثال ما يشبهه .
أما الموتى فلانظروا على أضرحتهم وقببهم كرامات لهم . وليس لهم من كرامات
يفعلونها مع مريديهم وأتباعهم . وذلك لفناء النفس بفناء الجسد .

(٣) لاتأثير للسحر . ولا يقدر أى ساحر على جلب نفع أو منع ضرر
وما يستدل به من آية هروث وماروت على أن السحر يؤثر . فان للآية معنى
يبعدها عن اثبات تأثير للسحر . وقد بيناه فى كتابنا علم السحر بين المسلمين
وأهل الكتاب . وما يحدث مع الدجالين ومحضرى الأرواح لا يحدث باستعمال
قواعد علم السحر ، بل يحدث بواسطة الشياطين التى تتعامل مع الدجالين
ومحضر الأرواح . ولا يجوز فى الدين استخدام الشياطين لا فى فك سحر ،
ولا فى اثبات سحر .

البحث الرابع : مبدأ حدوث الحوادث الغريبة في هذا العالم ، إن كان هيئة نفسانية فهو المعجزات (١) والكرامات والسحر ، وإن كان شيئاً من خواص الأجسام العنصرية فهو الذرّ نجّات ، وإن كان لا بدّ فيها من تمزيج قوى سبّابة فعالة لقوى منفعة أرضية فهو الطلسمات .

واعلم : أن في هذه الطبيعة عجائب ، وللقوى العالية الفعالة والقوى المنفعلة السافلة : اجتماعات على غرائب .

والله الموفق ؟

! (تم كُتاب لباب الإشارات والتنبّهات)

صححة وراجعة

محمد حجازي السقا

(١) معجزة موسى عليه السلام كانت من جنس قلب الحقائق ، لأن ذلك كان شائعاً في زمان كما بيناه في تعليق على شرح عيون الحكمة لفخر الدين الرازي . وله يكن الطب شائعاً في اليهود وغيرهم زمن عيسى عليه السلام حتى نقول : أن معجزاته كانت من جنس ما يدع فيه قومه من الطب . . وإنما كان علماء بنى إسرائيل الفريسيين يوهمون المريض بتلاوة رقى وعزائم وأقسام فإن شفى بالوهم يقولون : هذا من هذا العالم صار ، لأنه يعرف اسم الله الأعظم الذي إذا دعى به أجاب وإذا سئل به أعطى . وغيره لأنه لا يعرف الاسم ، لا يقدر على شفاء المريض . فكان عيسى عليه السلام يدخل على المريض ولا يتلو عزائم ولا رقى ولا أقسام ، وإنما كان يقول له : باسم الله لك أقول قم واشفى . فيستجيب الله دعاءه ويشفيه . وعندئذ يعتقد الناس أنه له صلة بالله ، لأنه يستجيب له في الحال أو يؤمنون به . وقصة إبراء الأكمه المذكورة في انجيل يوحنا ، في الأصحاح التاسع تدل على ذلك . وأولها : « وفيما هو مجتاز رأى إنساناً أعمى منذ ولادته . فسأله تلاميذه قائلين : يا معلم من أخطأ ؟ هذا أم أبواه ؟ حتى ولد أعمى . أجاب يسوع : لا هذا أخطأ ولا أبواه ، لكن لتظهر أعمال ، فيه . ينبغى أن

اعمل أعمال الذى أرسلنى ما دام نهار . يأتى ليل حين لا يستطيع أحد أن يعمل . ما دمت فى العالم فأنا نور العالم . قال هذا ، وتفل على الأرض وصنع من التفل طينا ، وطفى بالطين عينى الأعمى . وقال له : اذهب اغتسل فى بركة سلوام . الذى تفسره مرسل . فمضى واغتسل وأتى بصيرا . الخ » .

وفى الأصحاح الحادى عشر من انجيل يوحنا فى احياء لعازر . « قال لها يسوع : ألم أقل لك أن آمنت تريد مجد الله . فرفعوا الحجر حيث كان الميت موضوعا . ورفع يسوع عينيه الى فوق . وقال : ايها الأب اشكر لأنك سمعت لى ، وأنا علمت أنك فى كل حين تسمع لى . ولكن لأجل هذا الجمع ، قلت . ليؤمنوا أنك أرسلتنى . الخ .

وفى الأصحاح السابع من مرقس : « ثم خرج أيضا من تخوم صور وصيدا ، وجاء الى بحر الجليل فى وسط حدود المدن العشر ، وجاءوا اليه بأصم أعقد ، وطلبوا اليه أن يضع يده عليه . فأخذه من بين الجمع على ناحية ، ووضع أصابعه فى أذنيه ، وتفل ولس لسانه ورفع نظره نحو السماء ، وأن ، وقال له : افثا . أى انفتح ، وللوقت انفتحت أذناه ، وانحل ربط لسانه وتكلم مستقيما . الخ » .

أما معجزة محمد صلى الله عليه وسلم فهى العلم من أمى ، لا يقرأ ولا يكتب . والله أنزل عليه القرآن كتاب علم — بكل شيء — بأسلوب فصيح . لأن فى زمانه — وسيظل زمان دينه الى يوم القيامة — تقدم العلم وازدهرت المعرفة .

فهرست كتاب لباب الاشارات والتنبهات

للامام فخر الدين الرازى — محمد بن عمر —
المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

الصفحة	الموضوع
٣	مؤلف الكتاب
٤	صلوة علم الله تعالى بالجبر والقدر
١١	آراء المعتزلة بالحكم والمتشابه
١٧	استخدام الفلسفة في فقه الشريعة
٢٠	مقدمة المؤلف
٢١	المنطقيات
٢٣	التركيب النظرى
٣١	التركيب الخبرى
٣٧	جهات القضايا
٥٣	أنساف القضايا
٦٠	الحجج
٦٣	الشكل الأول
٦٩	الشكل الثانى
٧٤	الشكل الثالث
٨٠	البرهان والمغالطات
٨٧	الطبيعات
٨٩	تجوهر الأجسام
٨٩	تسمى الجزء الذى لا يتجزأ

الصفحة	الموضوع - - - - -
٩١	اثبات الهيولى
٩٢	امتناع خلق الجريمة عن الهيولى
٩٥	نسبة الهيولى الى الصورة
٦٩	الهيولى مع الصورة الجسمية وصور أخرى
٩٧	الهيولى والصورة
٩٩	صفات الأجسام
١٠٠	الخلاء
١٠١	الجهة
١٠٣	الجهات وأجسامها الأولى والثانية
١٠٣	الفلكيات
١٠٣	اثبات الفلك
١٠٤	صفات الفلك
١٠٥	أحكام كلية الأجسام
١٠٦	أحكام الميل
١٠٦	ذكر بقية صفات الفلك
١١٠	العنصریات
١١٠	قوى الأجسام العنصرية
١١١	صفات هذه العناصر
١١٦	النفس الأرضية والسماوية
١١٦	البحث عن ماهية جوهر النفس
١١٦	مايتعلق بالقوة المدركة التي للنفس
١٢٩	مايتعلق بالقوة المتحركة النفسانية
١٣١	الوجود وعلة
١٤٣	الالهيات
١٥١	الصنع والابداع

الصفحة	الموضوع
١٦٠	الغايات ومبادئها
١٧٤	التجريد
١٨٢	البهجة والسعادة
١٨٧	مقامات العارفين
١٩٢	أسرار الآيات

تم فهرس لباب الاشارات والتنبيهات

قريباً

من مطبوعات مكتبة الكليات الأزهرية
بالقاهرة لصاحبها : الحاج حسين محمد امبابي
أحسن كتاب في أصول الفقه • وهو

المَحْصُولُ

في أصول الفقه

للإمام فخر الدين الرازي

محمد بن عمر المتوفى سنة ٦٠٦هـ

كتاب في مجلدين اثنين • بتحقيق

الدكتور أحمد حجازي أحمد السقا

من كلية أصول الدين — جامعة الأزهر

